

Contents/İçindekiler

Articles/Makaleler

Cumhur Ersin Adıgüzel

Abū 'Alī al-Qāfī: The Founder Name of the Language Studies in al-Andalus/Endülüs'te Dil Çalışmalarının Kurucu İsmi: Ebû Ali el-Kâfî

Emine Bağmancı

Woman In The Poetry Of Nâzık el-Melâike In The Context Of Literature Sociology/Edebiyat Sosyolojisi Bağlamında Nâzık el-Melâike'nin Şiirlerinde Kadın

Fatima Dilmi

Between the Power of the Center and the Margin. The Function of Intertextuality in the Poetry of Bouquala/
بين سلطتي المركز والهامش. وظيفة التناص في شعر البوقالة

Anastasiya Uçar-Ömer İshakoğlu

Traces of Abu l-'Ala al-Ma'arri in Dante's The Divine Comedy/Dante'nin İlahî Komedyasında Ebû'l-'Alâ el-Ma'arri'nin İzleri

Bouchiba Tayeb

Receive the narrative term in contemporary Arab criticism/
تلقى المصطلح السردي في النقد العربي المعاصر

Book Review/Kitâbiyât

Sultan Şimşek

Kenan Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Manzum Münâcâtlarda Şekil ve Muhteva*, Erzurum, Fenomen Yayıncılık, 2018, 145 p/s., ISBN: 6059474290

Tanju Toka

Mehmet Güneç, *Ahlakın Felsefi Dönüşümü*, İstanbul, Vekitap Yayıncılık, 2018, 220 p/s., ISBN:6056848216



VOLUME/CİLT -2

ISSUE/SAYI-1

JUNE 2019

İSTANBUL JOURNAL OF ARABIC STUDIES

VOLUME/CİLT -2

ISSUE/SAYI-1

ISSN 2651-5385



9 772651 538003

İSTANBUL AKADEMİK ARAPÇA ÇALIŞMALARI DERGİSİ

İSTANBULJAS

İSTANBUL JOURNAL OF ARABIC STUDIES

ISTANBUL JOURNAL OF ARABIC STUDIES
ISTANBULJAS



مَحْكَمَةُ
بِخَلْفَةِ الرَّسُولِ مُحَمَّدٍ ﷺ

Istanbul Journal of Arabic Studies

ISTANBULJAS

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
Volume 2-Issue 1-June 2019
ISSN: 5651-5385

Istanbul Journal of Arab Studies (ISTANBULJAS) is an international scholarly journal that was launched by a group of academics at Istanbul University in 2018, a bi-annual journal published in June and December of every year, and access to its articles available to all. Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Layout Editor
İbrahim Şaban

Logo Arab Calligraphy
Ahmad Al Mufti

Logo Design
Meral Hunuma

Cover Design
Nuray Yüksel

Publishing Period
Biannual (June and December)

Correspondence
<http://dergipark.gov.tr/istanbuljas>
istanbuljas@gmail.com

Press
Sayfa Dijital Baskı
Süleymaniye/İstanbul
Phone: +90 212 528 10 84

Editor in Chief

İbrahim Şaban, Assoc. Prof. Dr., Istanbul University, Turkey.

Managing Editor

Hüseyin Ölmez, Research Assist. Istanbul University, Turkey.

Turkish Language Editor

Leyla Yakupoğlu Boran, Dr., Istanbul University, Turkey.

Arabic Language Editor

Abdulsattar Elhajhamed, Dr., Istanbul University, Turkey.

English Language Editor

Asmaa Altalfah, PhD Candidate, Istanbul University, Turkey.

Book Review Editor

Sümeyra Demirel Uzut, Research Assist., Istanbul University, Turkey.

Editorial Board

İbrahim Şaban, Assoc. Prof. Dr., Istanbul University, Turkey.

Ömer İshakoğlu, Assoc. Prof. Dr., Istanbul University, Turkey.

Cahid Şenel, Assoc. Prof. Dr., Istanbul University, Turkey.

Sultan Şimşek, Assist. Prof. Dr., Istanbul University, Turkey.

Editorial Advisory Board

Ahmed Yehia Elrouby, Assoc. Prof. Dr., Ain Shams University, Egypt.

Ali Alkubaisi, Assoc. Prof. Dr., Woral, Qatar.

Eyyüp Tanrıverdi, Prof. Dr., Dicle University, Turkey.

Fatemeh Parchekani, Assist. Prof. Dr., Kharazmi University, Iran.

Hao Wu, Assoc. Prof. Dr., Sichuan International Studies University, China.

Hisham Mohammed Okaydy, Prof. Dr., Mosul University, Iraq.

Kenan Demirayak, Prof. Dr., Atatürk University, Turkey.

Kerim Açık, Assoc. Prof. Dr. İstanbul 29 Mayıs University, Turkey.

Marcin Styszynski, Assist. Prof. Dr., Adam Mickiewicz University, Poland.

Mehmet Yavuz, Prof. Dr., Istanbul University, Turkey.

Muammer Sarıkaya, Assoc. Prof. Dr., Ankara H. Bayram Veli University, Turkey.

Muhammet Hekimoğlu, Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey.

Musa Yıldız, Prof. Dr., Gazi University, Turkey.

Nieves Paraela, Prof. Dr., De Autonoma Madrid University, Spain.

Nonglaksana Kama, Assist. Prof. Dr., International Islamic University, Malaysia.

Sana Barouni, Assist. Prof. Dr., Jendouba University, Tunisia.

Sanaa Shalan, Assist. Prof. Dr., Jordan University, Jordan.

Sobhi Boustani, Prof. Dr., Inalco, France.

Names are in Alphabetical Order

Contents/İçindekiler

1

Editorial/Editörden

Articles/Makaleler

Cumhur Ersin Adıgüzel

3-22

Abū 'Alī al-Qālī: The Founder Name of the Language Studies in al-Andalus/Endülüs'te Dil Çalışmalarının Kurucu İsmi: Ebû Ali el-Kâlî

Emine Bağmancı

23-51

Woman In The Poetry Of Nâzik el-Melâike In The Context Of Literature Sociology/Edebiyat Sosyolojisi Bağlamında Nâzik el-Melâike'nin Şiirlerinde Kadın

Fatima Dilmi

53-76

Between the Power of the Center and the Margin. The Function of Intertextuality in the Poetry of Bouqala/
بين سلطتي المركز والهامش. وظيفة التناصّر في شعر البوقالة

Anastasiya Uçar-Ömer İshakoğlu

77-114

Traces of Abu l-'Ala al-Ma'arri in Dante's The Divine Comedy/Dante'nin İlâhî Komedyasında Ebü'l-'Alâ el-Ma'arri'nin İzleri

Bouchiba Tayeb

115-136

Receive the narrative term in contemporary Arab criticism/
تلقي المصطلح السردی في النقد العربي المعاصر

Book Review/Kitâbiyât

Sultan Şimşek

139-144

Kenan Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Manzum Münâcâtlarda Şekil ve Muhteva*, Erzurum, Fenomen Yayıncılık, 2018, 145 p/s., ISBN: 6059474290

Tanju Toka

145-150

Mehmet Günenç, *Ahlakın Felsefi Dönüşümü*, İstanbul, Vekitap Yayıncılık, 2018, 220 p/s., ISBN:6056848216

151-153

Author Guidelines/Yazım Kuralları

Değerli okuyucular,

Türkiye'nin ilk ve tek uluslararası hakemli akademik Arapça araştırmaları dergisi Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS) olarak yayım hayatımıza yeni başlamış olmamıza rağmen yurt içinden ve yurt dışından gösterilen teveccühün haklı gururunu yaşıyoruz. ISTANBULJAS'ın bu sayısında da siz değerli okuyucularımıza faydalı içerikler sunmak adına seçici davrandık ve dil, sosyoloji, şiir, kültür, karşılaştırmalı edebiyat, İslami edebiyat ve ahlak felsefesi alanlarında üçü Türkçe ve ikisi Arapça olmak üzere beş makale ile iki Türkçe kitap tanıtımına yer verdik.

İstifâde etmeniz temennisiyle...

Dear readers,

We, as Istanbul Journal of Arabic Studies, the first and only international scholarly journal of Arabic studies in Turkey, are proud of the great demand from inside and outside Turkey, although we have started publishing recently. We chose five articles, three of them in Turkish language and two in Arabic, also two book reviews in Turkish on topics such as language, sociology, poetry, culture, comparative literature, Islamic literature and moral philosophy.

We hope you benefit.

عزيزي القارئ

نفخر نحن مجلة إستانبول للدراسات العربية المجلة الدولية المحكمة الأولى والوحيدة المختصة بالدراسات العربية في تركيا بالإقبال الكبير من داخل تركيا وخارجها، على الرغم من أننا بدأنا النشر حديثاً. قمنا في عددنا هذا بعملية اختيار بهدف تقديم مضمون مفيد لك أيها القارئ الكريم، فاخترنا خمس مقالات؛ ثلاث منها باللغة التركية ومقالتين باللغة العربية، وتعريفين بكتابين باللغة التركية، وذلك في موضوعات اللغة وعلم الاجتماع والشعر والثقافة والأدب المقارن والأدب الإسلامي وفلسفة الأخلاق.

مع رجائنا لكم بالاستفادة.

الأستاذ المشارك الدكتور إبراهيم شعبان
رئيس تحرير مجلة إستانبول للدراسات العربية

Assoc. Prof. Dr. İbrahim ŞABAN
ISTANBULJAS Chief Editor



Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)

<http://dergipark.org.tr/istanbuljas>

Volume 2 Issue 1, 2019-1, p. 3-22

Submission /Başvuru: 02 May/Mayıs 2019

Acceptance /Kabul: 13 June/Haziran 2019

Endülüs'te Dil Çalışmalarının Kurucu İsmi: Ebû Ali el-Kâlf

Cumhur Ersin Adıgüzel*

Öz

288/901 yılında Malazgirt'te doğan Ebû Ali el-Kâlf, Musul'daki tahsilinin ardından hayatının önemli bir kısmını Bağdat'ta geçirmiş ve burada Arap diline dair ileri seviyede müktesebat elde etmiş bir dil âlimidir. Dil, edebiyat ve şiirdeki yetkinliğinin yeterince takdir görmediği düşüncesiyle yirmi üç yıl yaşadığı Bağdat'tan 328/941 yılında ayrılarak Endülüs'ün başkenti Kurtuba'ya (Córdoba) yerleşen Ebû Ali el-Kâlf, 356/967 yılında ölümüne kadar hayatının yirmi beş yılını Endülüs'te yaşamıştır. Ebû Ali el-Kâlf'in Endülüs'e gidişi, buradaki dil çalışmalarının seyri açısından bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Zira dile dair yaklaşımıyla, Arap dilinin iki önemli mektebinden biri olan Basra dil mektebine mensup olduğu kabul edilmekle birlikte, Arap dilinin diğer önemli mektebi olan Kûfe dil mektebine mensup âlimlerden de ders almış, bir bakıma bu iki mektebi ilmî şahsiyetinde birleştirmişti. Bağdat'taki uzun ikameti boyunca çeşitli hocalardan Arap dilinin yapısı, edebiyat ve şiire dair çok sayıda eser okumuş olan Ebû Ali el-Kâlf'in Endülüs'teki dil çalışmaları üzerindeki belirleyici etkisinin temelinde yerleştiği Kurtuba'da çok sayıda öğrenci yetiştirmesi ile Arap diline dair kendi telifleri bulunmaktaydı. Bu çalışmada Ebû Ali el-Kâlf'in Endülüs'e gelişine kadarki dönemde Endülüs'teki dil çalışmalarına genel hatlarıyla temas edilerek bu önemli dil âliminin Endülüs'teki dil çalışmalarına yapmış olduğu katkılar ve bu alanda bıraktığı etkiler ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler

Ebû Ali el-Kâlf, Arap dili, Endülüs, Bağdat.

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, (ceadiguzel@istanbul.edu.tr).

Abû Ali al-Qālî: The Founder Name of the Language Studies in al-Andalus

Abstract

Abû Ali al-Qālî, who was born in 288/901 in Malazgirt, spent most of his life in Baghdad after his early education in Mosul. He is a linguist and had gained a high level of Arabic language. Abû Ali al-Qālî settled in Cordoba, which was the capital of al-Andalus, and had lived there until his death in 356/967. Abû Ali al-Qālî's arrival in al-Andalus was a turning point in the history of language studies. Although his language approach was accepted to belong to Basra language school, which was considered one of the most important Arabic language school, he had taken lessons from the scholars of Kufa language school at the same time. In a sense that he combined these two schools in his scientific personality. Through his long life in Baghdad, Abû Ali al-Qālî had studied numerous works of Arabic language from a variety of scholars about the structure of Arabic language, literature and poetry. The roots of his strong influence on the language studies in al-Andalus consist of his works and transferring his scientific background to the students. In this study, we will discuss the language studies in al-Andalus by focusing on Abû Ali al-Qālî's contributions to the language studies and effects on this area.

Keywords

Abû Ali al-Qālî, Arabic language, al-Andalus, Baghdad.

Extended Abstract

This article aims to seek the founder role of the eminent linguist Abū Ali al-Qālī and his influence on language studies in al-Andalus. The scientific relations between the lands where Islam was born and spread, and Muslim Spain gained intensity particularly in the 3-4th/9-10th centuries. The relations were generally displayed in the form of the travel to the major centers in the East such as Hijaz, Baghdad, Kufa, Basra and Samarra. Iberian students went to these centers in order to improve their education. They had permission after participating in the lessons of the scholars who wrote the books or got permission for educating them. Therefore, these students carried the works about positive and experiential sciences — especially religious sciences—, Arabic language, poetry and literature.

Abū Ali al-Qālī being a linguist was born in Anatolia. He obtained a broad accumulation on language, poetry and literature by benefiting from the rich learning environments of Iraq. He had taken advantage of the most important language scholars of the period for a long time in Baghdad and was among the distinguished students of the scholars. He had learned from many scholars who were as a member of the schools of Basra and Kufa. Because he thought that he did not receive enough appreciation, he left Baghdad, which was the administrative and scientific center of the Islamic world in the 4th/10th century. He probably took an invitation from al-Andalus in the year of 328/941 and went to Cordoba in the year of 330/943. Abū Ali al-Qālī lived the last twenty-five years of his life in al-Andalus. He was honored with the reputation and compliment by Abdurrahman III and his son Caliph Hakem II who was known his scientific personality. Thus, he had played a central role in the transfer of existing accumulation in the field of language from Baghdad to al-Andalus. He conveyed his extensive knowledge to the Iberian students in the lessons in Cordoba. Also, Iberian students had carried the works were read during their education by taking lessons and the anecdotes were listened in the trip to al-Andalus. The students taking lessons from him were as if they went to Baghdad and learned from a teacher. As a matter of fact, after he came to al-Andalus his vast accumulation was seen by the scholars and he was accepted an authority by the language scholars in the field of dictionary.

Abû Ali al-Qālî brought a rich library to al-Andalus. Some of these works were first conveyed through him and Iberian students learned the works for the first time from Abû Ali al-Qālî. Some other works, that were brought by Iberian students and Abû Ali al-Qālî. The books of many prominent scholars such as Ibn Qutayba, Ibn Durayd, Ibn Abû Dāvūd al-Sijistānî, Zajjāj and Ibn al-Anbārî were among the works moving to al-Andalus by him. The contribution of Abû Ali al-Qālî to the language studies in al-Andalus did not merely consist of the transfer of these works. Abû Ali al-Qālî's effect had continued on the language studies through the students who had been educated by him until his death. The books he wrote regarding the language remained in circulation of the scientific environment in al-Andalus not only during his life but also after his death. Particularly al-Nawādir and al-Maqṣūr wa'l-mamdūd being among his works were commonly read in al-Andalus. Zubeydî, who was accepted as one of the most important language scholars in the period of the Spanish Umayyads, was the closest student of Abû Ali al-Qālî. Ahmad ibn Abān ibn Sayyid generally conveyed his works to the next generation. In this regard, the fact displays ongoing efficiency of his power after his death because his works were mostly transferred by the famous scholars in the linguistic field such as Iflîlî in the 5th/11th century and Hajjāj al-A'lam in the next century.

Endülüs'te Dil Çalışmalarının Kurucu İsmi: Ebû Ali el-Kâfî

Giriş

Tam adı İsmail b. Kâsım olup 288/901'de Malazgirt'te doğan Ebû Ali el-Kâfî, tahsilini ilerletmek üzere Bağdat'a gitmek amacıyla, o dönemki ismi Kâfîkâlâ olan (Hasankale) bölge halkından bir grupta birlikte 303/915 yılında önce Musul'a gitmiş ve burada Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî'nin (ö. 307/919) öğrencisi olmuştur. Bundan iki yıl sonra Bağdat'a gitmiş ve burada insanların kendilerine gösterdiği teveccühü gördükten sonra "el-Kâfî" nisbesini kullanmaya başlamıştır. Ailesi hakkında pek fazla bilgi bulunmamakla birlikte dördüncü kuşaktan dedesi Selmân'ın, Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın azatlısı olduğu bilinmektedir.¹

305/917'de Bağdat'a gidişi Ebû Ali el-Kâfî'nin tahsil hayatında yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Burada Abdullah b. Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 316/929), Yûsuf b. Ya'kûb el-Kâdî (ö. 297/910), İbn Mücâhid el-Mukrî (ö. 324/936) gibi âlimlerden dinî ilimler; Zeccâc (ö. 311/923), İbn Düreyd (ö. 321/933), Niftaveyh (ö. 323/935), el-Mutarriz (ö. 345/957) ve İbnü's-Serrâc'ın (ö. 316/929) da aralarında bulunduğu hocalardan dil, edebiyat ve ahbâr² okumuştur. Hocası İbn Düreyd'in vefatından sonra Sâmerrâ'ya gitmiş ve İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) derslerine katılarak ondan çokça istifade etmiştir.³ 328/941 yılında, 40 yaşındayken Bağdat'tan ayrılan Ebû Ali el-Kâfî, yaklaşık iki yıl süren bir yolculuğun ardından Endülüs'e ulaşmış ve Kurtuba'ya yerleşmiştir. 356/967'de vefatına kadar gerek verdiği dersler

¹ Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1984) s. 185-188; Abdülalî el-Vedgîrî, *Ebû Ali el-Kâfî ve eseruhû fi'd-dirâsâti'l-lugaviyye ve'l-edebîyye bi'l-Endelîus* (Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve Şûnü'l-İslâmiyye, 1983), s. 27-30; Hüseyin Elmalı, "Kâfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXIV, 259-260.

² *Ahbâr*, bir kabile, şahıs, ülke veya şehir hakkında rivayet edilen söz ve bilgileri ifade etmek üzere kullanılır. Detaylı bilgi için bkz. Nihad M. Çetin, "Ahbâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, I, 486-489.

³ İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelîus*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008) I, 120-121. Ebû Ali el-Kâfî'nin tahsili boyunca ders aldığı hocaları için bkz. Bassam Yasin Rasid, "Abu Ali al-Qali: Vida y Obra. Estudio de sus Transmisiones Lingüístico-Literarias (I)", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 31 (1982), 34-38; el-Vedgîrî, *Ebû Ali el-Kâfî ve eseruhû*, s. 53-85.

gerekse telif ettiği eserler yoluyla Endülüs'te dil alanında kendisinden çok sayıda kişi faydalanmıştır.⁴

1. Endülüs'te Dil Çalışmaları ve Ebû Ali el-Kâfî

İslam topraklarının doğduğu ve ilk yayıldığı topraklar ile Endülüs arasında kurulan ilmî ilişkiler özellikle III-IV/IX-X. yüzyıllarda yoğunluk kazanmış ve genel itibariyle Endülüslü öğrencilerin tahsillerini ilerletmek gayesiyle Mekke, Medine, Bağdat, Kûfe, Basra, Sâmerâ, Mısır ve Kayrevan gibi İslam dünyasının belli başlı merkezlerine gidişleri şeklinde gerçekleşmişti. Bu ilişkiler yoluyla dinî ilimler ağırlıklı olmak üzere müsbet ve tecrübî ilimler ile Arap dili, şiir ve edebiyatla ilgili İslam topraklarında tedavülde olan eserler, bu eserleri ya bizzat telif eden yahut da derslerinde okutan hocaların derslerine katılarak icazet alan Endülüslü öğrenciler eliyle Endülüs'e taşınmıştı.⁵

Başlangıçta Endülüslülerin hadis ve fıkıh tahsil etmek amacıyla gerçekleştirdikleri ilim yolculukları, kısa zaman içinde farklı alanlarda meşhur olan hocaların derslerine katılmak amacıyla yapılan seyahatlere dönüşmüştü. Ebû Ali el-Kâfî'nin Endülüs'e gelişine kadarki dönemde Endülüslü öğrencilerin, doğudaki dil âlimi, edib ve şairlerin ders ve meclislerine katılarak onlardan istifade ettikleri bilinmektedir. Bu seyahatleri gerçekleştiren kişiler genellikle ilk tahsillerini Endülüs'te aldıktan sonra genç yaşta doğuya gitmekte ve o dönemde Doğu İslam dünyasında ileri yaşta bulunan birçok tanınmış hocadan istifade etmekteydiler. Memleketlerine döndükten sonra ise tedris faaliyetlerine başlamaktaydılar. Mesela Osman b. Müsennâ (ö. 273/886) Ebû Temmâm (ö. 231/846) ile görüşmüş ve onun şiirlerini Endülüs'e taşımıştı. Endülüslü Muhammed b. Abdullah, Basralı dil bilgini Ebû'l-Fazl Abbas b. Ferec er-Reyâşî ve Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869) ile görüşmüştü.⁶ Endülüslü öğrencilerin doğuda görüştüğü dil bilginleri arasında Ebû Cafer ed-Dîneverî de bulunmaktaydı. Mesela

⁴ Bessâm Yasin Reşid, "Abû Ali al-Qâfî: Vida y Obra. Estudio de sus Transmisiones Lingüístico-Literarias (I)", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 31 (1982), 18-45.

⁵ Endülüs'teki dil çalışmalarının genel bir görünümü için bkz. Şahabettin Ergüven, "Endülüs'te Dil ve Nahiv Çalışmaları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007/2 c. 6, sa. 12, s. 143-155.

⁶ Zübeydî, *Tabakât*, s. 266-267.

Muhammed b. Musa (ö. 309/921), Sîbeveyhî'nin *el-Kitâb*'ını hocası Dîneverî'nin nüshasından istinsah etmiş, bu eserin yanı sıra İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) eserlerini de Endülüs'e aktarmıştı.⁷

Endülüs Emevî Devleti döneminde yaşayan önemli dil âlimlerinden Zübeydî'nin, dil bilginleri hakkında bilgi veren en önemli kaynaklardan biri olan *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lügaviyyîn* adlı eserinde verdiği bilgiye göre Halîl b. Ahmed'in *Kitâbü'l-Ayn*'ını Endülüs'e ilk getiren kişi Sarakustalı (Zaragoza) Sâbit b. Hazm (ö. 302/914) idi.⁸ Ebû Ali el-Kâlî, Sâbit'in *ed-Delâil* adlı eserinden övgüyle söz etmiş ve kendisi de kitabet yoluyla bu eseri almıştı.⁹ Yine bu dönemde Endülüslü dil âlimleri doğuda telif edilmiş bazı eserler üzerine şerhler yazmaya başlamışlardı. Mesela Ebü'l-Hasan Müferric b. Mâlik, Kisâî'nin (ö. 189/805) *Kitâb*'ı üzerine bir şerh yazmıştı.¹⁰

Endülüslü öğrencilerin doğudaki tahsil hayatları, öğrenilen bilgilerin aktarılmasının yanı sıra Endülüs'e bir ilim geleneği anlayışının da taşınmasında önemli bir rol oynamıştı. Böylece tıpkı Bağdat'ta veya doğudaki başka ilim merkezlerinde olduğu gibi, Endülüs'te de dersler ve ilim meclisleri için belirli gün ve vakitlerin tayin edildiği örnekler görülmeye başlanmıştı. Mesela Muhammed b. Yahya er-Rebâhî, doğudaki tahsili esnasında aralarında Ebû Cafer en-Nehâs'ın (ö. 338/950) da bulunduğu hocalardan istifade ettikten sonra Endülüs'e dönmüş ve evini bir ilim merkezi haline getirmişti. Derslerin yanı sıra evinde cuma günleri münazara meclisleri tertip edilmekteydi.¹¹

İslam dünyasında dil çalışmalarının gelişip bazı temel eserlerin telif edilmesinden sonra, Endülüs'te III-IV/IX-X. yüzyıllardan itibaren bu alanda yazılmış bazı eserleri ezbere bilen dil hâfizları da görülmeye başlanmıştı.¹² İlim yolculukları yoluyla Endülüs'e taşıdıkları zengin birikim arasında Cahiliye devrinden itibaren edebiyatın bir türü olarak kabul edilen ahbâr ve

⁷ A.e., s. 282.

⁸ A.e., s. 284. Zübeydî tarafından Sâbit b. Abdülaziz şeklinde kaydedilmiş olmakla birlikte İbnü'l-Faradî onu Sâbit b. Hazm şeklinde kaydetmiştir. Bkz. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 154.

⁹ İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atıyye*, thk. Muhammed Ebü'l-Ecfân-Muhammed ez-Zâhî, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983), s. 140.

¹⁰ Zübeydî, *Tabakât*, s. 273.

¹¹ A.e., s. 311.

¹² Bazı örnekler için bkz. A.e., s. 276, 278, 298, 304, 305, 307, 309.

eyyâmü'l-Arab¹³ da bulunmaktaydı.¹⁴ Hatta dil alanında hâfız olan kişiler gibi, ahbâr hâfızları da mevcuttu.¹⁵ Bu kişilerin en meşhuru, günümüze kısmen ulaşan bir Endülüs tarihi de telif eden Ahmed b. Muhammed er-Râzî (ö. 344/956) idi.¹⁶ Endülüs Emevî Devleti döneminde dil bilginlerinin burada işaret edilen alanlar dışında felsefe, mantık, matematik, fıkıh, hadis gibi alanlarla da ilgilendiklerini gösteren çok sayıda örnek mevcuttur.

İslam dünyasının doğusunda olduğu gibi Endülüs'te de hükümdarın nedimi olarak saray hizmetinde bulunan dil bilginleri mevcuttu. Özellikle devlet adamları, çocuklarının fasih ve beliğ bir lisana sahip olarak yetiştirilmesi için dil alanında yetkin kişileri çocuklarına ders vermek üzere görevlendirmekteydiler. Bu derslerin belirli bir mekânı yoktu; dersler sarayda, hocanın veya ders verdiği kişinin evinde yapılabilmekteydi.¹⁷ Diğer taraftan dil âlimleri arasında müeddiblik bir meslek haline gelmişti. Endülüs'te hilafeti ilan eden III. Abdurrahman'ın hocalarından biri olan Muhammed b. Muhammed b. Erkâm'ın babası da halife çocuklarının müeddibliğini yapmıştı. İsbîliye'de Arapça öğreten Osman b. Amr'ın ölümünden sonra buna oğlu devam etmişti.¹⁸ III. Abdurrahman'ın oğlu II. Hakem “el-ahkem” (en bilge kişi) olarak anılmaktaydı.¹⁹ III. Abdurrahman'ın oğullarından Münzir, dil ve edebiyat konularına büyük ilgisi olan biriydi.²⁰ Bu, Endülüs Emevî hükümdarlarının çocuklarını işaret edildiği üzere büyük bir ihtimamla yetiştirmelerinin tabii bir sonucuydu.

Dilin inceliklerine vâkıf olmak, her şeyden önce Kur'ân'da geçen bazı ibare ve lafızların daha iyi anlaşılabilmesi için gerekliydi. Nitekim Endülüs'te çok sayıda dil bilgini aynı zamanda kıraat ve tefsir ilimleriyle de

¹³ Eyyâmü'l-Arab, Cahiliye devrinde ve İslamiyetin ilk yıllarında Arap kabileleri arasında vuku bulan savaşları ifade etmek üzere kullanılır. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Ali Kapar, “Eyyâmü'l-Arab”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XII, 14-16.

¹⁴ Bazı örnekler için bkz. Zübeydî, *Tabakât*, s. 267, 287.

¹⁵ A.e., s. 288, 289, 290, 292, 300, 302.

¹⁶ İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 87.

¹⁷ Bazı örnekler için bkz. Zübeydî, *Tabakât*, s. 257, 265, 266, 270, 278, 284, 298, 299, 304, 305, 314.

¹⁸ A.e., s. 282, 293.

¹⁹ II. Hakem'in ilmî şahsiyeti hakkında geniş bilgi için bkz. Saim Yılmaz-Furkan Erbaş, “Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem'in İlmî Kişiliği ve İlim Hayatına Sağladığı Katkıları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 157-185.

²⁰ Zübeydî, *Tabakât*, s. 286.

yakından ilgilenen kişiler olarak karşımıza çıkar.²¹ Zira Ahmed b. Muhammed (ö. 345/957), Kurtuba'nın önde gelen fakih ve muhaddislerinden ders aldıktan sonra, bu ilimleri daha iyi anlayabilmesine yardımcı olduğu için dil ilimlerine yönelmiş ve bu alanda derinleşmişti.²²

Dili iyi kullanmaları, dil bilginlerine Endülüs'te saray hizmetinde çeşitli görevler almalarının yolunu da açmıştı. Bu görev bazen Endülüs Emevî hükümdarları tarafından gönderilen resmî yazıların yazılması, bazen hükümdarın nedimi olmak, bazen de müeddeblik, kadılık veya hazine görevliliği şeklinde olabilmekteydi. Diğer taraftan çeşitli konularda yazılan mektuplar da yine dil âlimlerinin kaleminden çıkmaktaydı. Mesela Yezîd b. Talha, Kurtuba'ya bağlılığını kesen Karmûne'yi (Carmona) yeniden itaate davet eden edebî yönü güçlü bir mektup kaleme almıştı.²³

2. Endülüs Dil Mektebinin Özellikleri ve Ebû Ali el-Kâfî'nin Bundaki Yeri

Endülüs dil mektebinin ilk temsilcisi olarak, Kisâî ve Ferrâ'nın öğrencisi olup Kûfeli dil âlimlerinin eserlerini Endülüs'e getiren Cûdî b. Osman (ö. 198/813) kabul edilir.²⁴ Onun etkisiyle Endülüs'te Kûfe mektebine mensup dil âlimlerinin görüşleri yaygınlık kazanmıştır. Fıkıh çalışmalarının merkezî bir yer tuttuğu Endülüs'te, yukarıda da işaret edildiği üzere Arap diliyle ilgilenen bilginler bulunmakla birlikte bu alandaki çalışmaların IV/X. yüzyıldan itibaren ağırlık kazandığı görülmektedir. Sibeveyhî'nin *el-Kitâb*'ının Endülüs'e girişi ve bu eser üzerine yapılan çalışmalarla zaman içinde Basralı dil bilginlerinin görüşleri de yayılmaya başlamıştır. Uzunca bir süre Basra ve Kûfe dil mekteplerine mensup âlimlerin görüşlerini temel alarak bunlar arasından çeşitli görüşler alan Endülüslü dil âlimleri, bu alandaki çalışmaların gelişmeye başladığı kabul edilen V/XI. yüzyıl itibarıyla kendi görüşlerini de serdetmeye başlamış ve özellikle VII/XIII. yüzyıla gelindiğinde Endülüslü dil âlimleri tarafından özgün görüşler ortaya konmuştur. Dolayısıyla bu döneme kadarki dil çalışmaları açısından

²¹ Bazı örnekler için bkz. *A.e.*, s. 254, 259, 270.

²² *A.e.*, s. 299.

²³ *A.e.*, s. 271.

²⁴ *A.e.*, s. 256-257.

Endülüse mahsus görüşlerin ortaya konduğu anlamıyla bir dil mektebinin varlığından bahsetmek zordur. Endülüs'te yetişen en meşhur dil âlimlerinden biri olan ve yenilikçi görüşleriyle öne çıkan İbn Madâ (ö. 592/1195) Arap diline dair özgün yaklaşımıyla Endülüs dil mektebinin önemli temsilcilerinden biridir. Dilde sadelik arayışında bir âlim olarak âmil ve hazf gibi temel kuralları reddetmiş, ancak yerine gelecek kuralların ne olması gerektiği konusunu cevapsız bırakmıştır. İbn Mâlik (ö. 672/1274) karmaşık nahiv meselelerini basit bir şekilde açıklayarak dil öğretimine büyük katkılar sağlamıştır. İbn Madâ'nın açıklamada yetersiz olduğu meselelere izahlar getiren kişi İbn Hayyân (ö. 745/1366) olmuştur. Büyük ölçüde Sibeveyhî'nin görüşlerini takip etmekle birlikte Basra ve Kûfe dil mekteplerine mensup âlimlerce ortaya konan kuralların bir kısmını gereksiz bulmuş; büyük bir hayranlık duyduğu İbn Mâlik'in görüşlerini de zaman zaman eleştirmekten geri durmamıştır.²⁵ Endülüs dil mektebinin özellikleri arasında şâz kıraatlerle iştişhad etmeleri ve hadisleri diğer dilcilerden çok daha fazla delil olarak kullanmaları öne çıkar.²⁶ İlerleyen kısımlarda görüleceği üzere Ebû Ali el-Kâlî, Endülüs'te doğudaki dil çalışmalarını takip eden çalışmalardan özgün görüşlerin ortaya konabilmesine zemin hazırlayan başlıca âlimlerden biridir. Zira Endülüs'teki dil çalışmalarının daha ileri bir seviyede gerçekleşmesi onun Endülüs'e gelişinden sonra görülebilmiştir.

3. Doğu ile Endülüs Arasında Bir Köprü: Ebû Ali el-Kâlî'nin Endülüs'teki Dil Çalışmalarına Katkı ve Etkileri

Ebû Ali el-Kâlî'nin Endülüs'e yerleştiği dönemde Endülüs'te Müslümanlar hem siyasî hem de kültürel açıdan en ihtişamlı dönemlerinden birini yaşamaktaydı. Endülüs Emevî hükümdarı III. Abdurrahman IV/X. yüzyıl başında Kurtuba'da tahta geçince, yaklaşık yarım asırdır Endülüs'te baş gösteren isyanları ortadan kaldırmış ve Ebû Ali el-Kâlî'nin Endülüs'e gelişinden kısa bir süre önce Kuzey Afrika'daki Fâtımî tehdidine karşı yürüttüğü askerî mücadelenin yanı sıra "en-Nâsır Lidînilâh" lakabını alarak halifeliğini ilan etmişti. Halife III. Abdurrahman bir taraftan da doğuda

²⁵ Abuzer Sarp, "Arap Grameri Tarihinde Endülüs Ekolü ve İbn Madâ" (yüksek lisans tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, s. 46-48.

²⁶ Mehmet Cevat Ergin, "el-Ukberî ve el-Lubâb fî İleli'l-Binâi ve'l-İ'râb'ı" (doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002, s. 20 vd.

Bizans İmparatorluğu ve Hazarlar ile diplomatik ilişkilere devam etmekteydi. Yeni idare merkezi yapılmak üzere inşasına 325/936 yılında başlanan Medînetüzzehrâ şehri Endülüs'ün geçtiği bu yeni safhanın en belirgin nişanelerinden biriydi.²⁷ Bütün bunlar, o dönemde Endülüs Emevî Devleti'nin kuruluş aşamasında ilk defa görülen gelişmelerdi ve yönetim açısından devletin yeni bir safhaya geçtiğinin göstergesiydi.

Ebû Ali el-Kâlî, IV/X. yüzyılda İslam dünyasının idarî ve ilmî merkezi Bağdat'ın verimli ilmî ortamında döneminin en önemli dil âlimlerinden uzun yıllar boyunca istifade ederek onların seçkin öğrencileri arasında yer almıştı. Ne var ki layık olduğu itibarı göremediğini düşündüğü Bağdat'tan 328/941 yılında ayrılarak, muhtemelen Endülüs'ten aldığı bir davet üzerine yola çıkmış ve 330/943 yılında Kurtuba'ya ulaşmıştı.²⁸ Bir sonraki yüzyılda İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *Fezâilü'l-Endelüs*'ünde açıkça görülen Endülüs ile doğu arasındaki üstünlük tartışmalarında Ebû Ali el-Kâlî gibi seçkin bir âlimin Kurtuba'ya gelişi Endülüsü güçlendiren bir gelişmeydi.²⁹ Aynı dönemde muhtelif Endülüs şehirlerinde yaşayan ilim adamlarının bizzat hükümdar tarafından Kurtuba'ya davet edilip sarayda ve Kurtuba Ulu Camii'nde ders ve ilim meclisleri tertip edilen söz konusu dönemde Kurtuba'nın cazip bir ilim merkezi haline gelmiş olması da yine bu bağlamda değerlendirilmelidir.³⁰

Ebû Ali el-Kâlî'nin Endülüs'e gelişi, Endülüs'teki dil çalışmalarının seyri açısından bir dönüm noktası teşkil eder. Yukarıda genel hatlarıyla temas edildiği üzere Endülüs'te dil alanındaki çalışmalar belli bir seviyede devam etmekteydi.³¹ Ne var ki Ebû Ali el-Kâlî Endülüs'e geldikten sonra sahip

²⁷ Dönem hakkında geniş bilgi için bkz. Birsal Küçüksipahioğlu, "Endülüs Emevîleri", *İslam Tarihi ve Medeniyeti: Endülüs* ed. Mehmet Özdemir (İstanbul: Siyer Yayınları 2018), s. 84-104.

²⁸ Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, thk. İbrahim el-Ebyârî, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, 1990) I, 283.

²⁹ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, III, 171-172.

³⁰ İbnü'l-Farâdî, *Târîh*, II, 120; İbnü'l-Kıfî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1986), III, 71-71.

³¹ Ebû Ali el-Kâlî'nin Endülüs'e yerleşmesinin buradaki dil çalışmalarına katkısı hakkında bir değerlendirme için bkz. Salvador Peña Martín, "Abû Ali al-Qâlî, De Bagdad a Córdoba: Transmisión o Renovación en la Filología Árabe" (ed. Monferrer Sala, J.P. – Rodríguez

olduğu geniş birikimiyle ilim erbabı tarafından kabul görmüş ve buradaki dil âlimleri tarafından lügat alanında otorite kabul edilmişti.³²

Ebû Ali el-Kâlî'nin Endülüs'e üç temel yoldan katkı sağladığı ifade edilebilir. Birincisi telif ettiği eserler yoluyla Endülüs'teki dil çalışmalarına yapmış olduğu katkılardır. Kaynaklarda *el-Emâlî*, *Kitâbu Fe'altü ve Ef'altü*, *el-Maksûd ve'l-memdûd*, *Ef'âlu min kezâ*, *el-Bâri' fi'l-lüga*, *el-İbilü ve nitâcühâ ve cemî'u ahvâlihâ*, *Huliyyü'l-insân ve'l-hayl şeyyâtihâ*, *Mekâtilü'l-fürsân*, *Tefsîru'l-kasâid ve'l-mu'allakât ve tefsîru i'râbihâ ve me'ânihâ* adlı eserler telif ettiği kaydedilir.³³ İleride de işaret edileceği üzere bizzat kendisi tarafından derslerinde okutulan bu eserler, vefatından sonra öğrencileri ve sonraki kuşaklardan dil âlimleri tarafından Endülüs'te uzun süre okutulmaya devam etmişti.

İkincisi, Ebû Ali el-Kâlî'nin hocalarından okuduğu ve Endülüs'e beraberinde getirdiği zengin ilmî birikim ve kütüphane yoluyla gerçekleşmiştir.³⁴ İstifade ettiği çok sayıda hocası arasında, Bağdat'ta ders aldığı hocalarından özellikle Zeccâc'ın onun üzerinde büyük etkisi vardı. Bu etki, Zeccâc ile kendisinin üzerinde yoğunlaştıkları konular arasındaki benzerliklerde açık bir şekilde gösterir. Öyle ki kendisi de tıpkı hocası Zeccâc gibi, *Kitâbu Fe'altü ve Ef'altü* ile *el-Maksûd ve'l-memdûd* adında eserler telif etmişti. Sa'leb ve Müberred gibi iki meşhur dil bilgininin öğrencisi olan Zeccâc, bu yönüyle Kûfe ve Basra dil mekteplerini birleştiren biriydi. Ebû Ali el-Kâlî, istifade ettiği diğer hocalarında olduğu gibi, Zeccâc'ın derslerinde hocasından tevarüs ettiği dil alanındaki zengin birikimi Endülüs'e getirmişti. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Kitâbu'l-garibi'l-musannef*'ini Sâmerrâ şehrinde hocası İbnü'l-Enbârî'den okumaya başlamış ve ders, dört yıl dört ay on yedi gün sonra kitabın bitirilmesiyle tamamlanmıştı.³⁵ Bu detay, Ebû Ali el-Kâlî'nin okuduğu

Gómez, M. D.) *Entre Oriente y Occidente: Ciudades y viajeros en la Edad Media*, (Granada: Universidad de Granada, 2005), s. 231-242.

³² Elbîr Habîb Mutlak, *el-Hareketü'l-lugaviye fi'l-Endelüs*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriye, 1967), s. 233-234.

³³ İbn Hayr, *Fehresetü İbn Hayr el-İşbilî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Muhammed Beşşâr Avvâd, (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî 2009), s. 432-436.

³⁴ Ebû Ali el-Kâlî'nin Endülüs'e taşıdığı zengin kütüphane hakkında bkz. Abdülâlî el-Vedgîrî, *Ebû Ali el-Kâlî ve eseruhû*, s. 440-488.

³⁵ İbn Hayr, *Fehrese*, s. 406.

eserleri ayrıntılarına vakıf olacak şekilde öğrendiğine işaret etmesi bakımından önemlidir. İbnü's-Sikkât'in (ö. 244/858) *Kitâbu'l-Elfâz* ve *Kitâbu Islâhi'l-mantık* adlı eserleri de yine Ebû Ali el-Kâlî tarafından Endülüs'e nakledilmişti.³⁶ Diğer taraftan Endülüs'e ulaşan bu eserler, Endülüs ilim çevrelerinin büyük oranda belirleyici olduğu Mağrib bölgesinde de okunmaktaydı. Mesela İbnü's-Sikkât'in Ebû Ali el-Kâlî tarafından Endülüs'e taşınan *Kitâbu'l-Elfâz* ve *Kitâbu Islâhi'l-mantık* adlı eserleri, VI/XII. yüzyılda Mağrib bölgesinde yaşayan önemli âlimlerden Kâdî İyâz tarafından da okunmuştu.³⁷ Kâdî İyâz'ın dile dair okuduğu eserler arasında Ebû Ali el-Kâlî'nin *el-Emâlî*'si de bulunmaktaydı.³⁸

Ebû Ali el-Kâlî'nin hocalarından okuyup Endülüs'te okuttuğu eserler arasında Sa'leb'in (ö. 291/904) *İhtiyâru fasîhi'l-keâm*, Ebû Ömer el-Mutarriz'in *Fâitü'l-fasîh*, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın *Kitâbü'l-Emsâl*, Asma'î'nin (ö. 216/831) *Kitâbü'l-Emsâl*, *el-İbil*, *el-Mesâdir*, *eş-Şâ*, *el-Ebvâb*, *Halku'l-feres*, *Lühunü'l-âmm*, *es-Sıfât*, *el-Hemzeteyn*, *Halku'l-insân*, *el-Fark*, *el-Memdûd* ve *'l-maksûr*, *İştikâku'l-esmâ*, *el-Elfâz* ve *'l-ecnâs* ve *Esmâu'l-gidâh* adlı eserleri,³⁹ İbnü'l-Enbârî'nin *Kitâbu'z-Zâhir*'i,⁴⁰ İbnü'l-Enbârî'nin *et-Tezkîr* ve *'t-te'nîs*,⁴¹ İbn Düreyd'in *el-Cemhera fi'l-lüga*, *el-Melâhin*, *Me'âni's-şi'r* ve *el-Envâ*'i⁴² Zeccâc'ın *el-Arûz* ve *el-Kâfi fi esmâi'l-kavâfi*'si,⁴³ Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin *Fe'altü* ve *Ef'altü*, *el-Fark*, *el-Haşerât* ve *et-Tayr* adlı eserleri,⁴⁴ Kutrub'un (ö. 210/825 civarı) *el-Müselles*'i,⁴⁵ Ebû Muhammed Sâbit b. Ebû Sâbit'in *Halku'l-insân*'i⁴⁶ Ebû Zeyd es-Sicistânî'nin hocalarından Ebû Zeyd el-Ensârî'nin *Nevâdir*, *Hemz*, *Mesâdir*, *el-Lügât*, *Hîle* ve *muhâle*, *Hayâtü't-tâm*, *el-Muktedab*, *el-Emsâl*, *el-Ğarâiz*, *eş-Şecer* ve *'n-nebât*, *Esmâu'l-eyyâm*, *Büyütü's-şi'r*, *el-Hevş* ve *'l-*

³⁶ A.e., s. 407-409; İbn Atıyye, *Fihris*, s. 76.

³⁷ Kâdî İyâz, *Gunye, thk. Mâhir Zühreyyr Cerrâr*, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982) s. 60.

³⁸ A.e., s. 142.

³⁹ İbn Hayr, *Fehrese*, s. 459.

⁴⁰ A.e., s. 415, 418-421.

⁴¹ A.e., s. 428.

⁴² A.e., s. 429, 448-449.

⁴³ A.e., s. 437.

⁴⁴ A.e., s. 442.

⁴⁵ A.e., s. 443.

⁴⁶ A.e., s. 445.

beşş, el-Berîyyü ve'l-harâim, et-Temr, er-Rahl ve'l-katb, el-Mi'zâ ve'l-ibil ve's-şâ, Mesâiyye, Îmânu Osman ve Heşâşe beşâşe adlı eserlerinin yanı sıra,⁴⁷ Nifteveyh'in *Atrağuş fi'l-lüga'sı*⁴⁸ ile Muhammed b. Ziyâd el-A'râbî'nin *Nevâdiru İbni'l-A'râbî'si*;⁴⁹ İbn Kuteybe'nin *el-Meysir'i*, Ebû'l-Hasan Ali b. Hâzım el-Lihyânî ve Ebû Ziyâd el-Kilâbî'nin *Nevâdir* adlı eserleri; Asma'î'nin hizmetkârı Ebû Hâtim'in *el-Ecnâs*, İbnü's-Sikkît'in *el-Kalb ve'l-ibdâl, el-Esvât, el-Fark, Halku'l-insân, Me'âni'l-ebiyât, en-Nebât, el-Ezdâd*, Sâbit b. Ebû Sâbit'in *el-Fark*, Ma'mer b. Müsennâ'nın *Kitâbu'l-hayl, Kitâbu'n-nekâiz beyne Cerîr ve'l-Ferezdak ve Makâtîlü'l-fürsân* adlı eserleriyle Ebû Muhammed et-Tevvezi'nin *Kitâbu'l-ezdâd*'ı gibi Arap diline dair telif edilmiş çok sayıda önemli eserleri Endülüs'e taşımıştı.⁵⁰ Ayrıca Ebû'l-Haccâc el-A'lem'in, *el-Eş'âru's-sittetü'l-Câhiliyye*'sinin de aralarında bulunduğu çok sayıda divan ve şiir mecmuasını da beraberinde Endülüs'e getirmişti.⁵¹

Ebû Ali el-Kâlî'nin Endülüs ilim çevrelerinde tanınmasını sağladığı bu eserlerin bir kısmı ilk kez ve sadece kendisi tarafından Endülüs'e getirilmişken, bazı eserlerin başka âlimler yoluyla da Endülüs'e ulaştığı görülür. Mesela Ebû Ali el-Kâlî, İbn Kuteybe'nin *Edebü'l-kâtib* adlı eserini müellifin oğlu Ahmed'den kiraat yoluyla almışken; Endüslü Kâsım b. Asbağ (ö. 340/951) aynı eseri doğrudan eserin müellifi İbn Kuteybe'den nakletmişti.⁵² Eser VII/XIII. yüzyılda İbn Ebü'r-Rebî' tarafından Ebû Ali el-Kâlî'nin naklettiği yolla okunmuştu.⁵³ Bir eserin farklı yollarla Endülüs'te rivayet edilmiş olması o eserin Ebû Ali el-Kâlî tarafından rivayetini değersiz kılmıyordu. Zira bu eserlerin Endülüs'teki dil ve edebiyat birikimine yapmış olduğu katkının derecesini artıran bir başka önemli husus, bir kez de onun

⁴⁷ A.e., s. 453-454.

⁴⁸ A.e., s. 455.

⁴⁹ A.e., s. 456.

⁵⁰ A.e., s. 464-470.

⁵¹ Ebû Ali el-Kâlî tarafından Endülüs'e taşınan şiirler ve rivayet ettiği şairler için bkz. İbn Hayr, A.e., s. 476-486. Ayrıca bkz. Tüçübî, *Bernâmecü't-Tüçübî* thk. Abdülhafız Mansûr, (y.y., Dâru'l-Arabiyyeti'l-Kitâb, 1981), s. 284-285.

⁵² İbn Hayr, *Fehrese*, s. 412-413.

⁵³ İbn Ebü'r-Rebî', *Bernâmecü İbn Ebi'r-Rebî' es-Sebtî*, thk. el-Arabî ed-Dâiz el-Firyâtî, (Rabat: er-Râbitatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ, 2011) s. 75; Tüçübî, *Bernâmecü't-Tüçübî*, s. 281.

gibi dil ve edebiyatın inceliklerine vâkıf, bu alanda son derece geniş bir birikime sahip bir âlim tarafından okutulmuş olmasıydı.

Üçüncüsü ise kendisinin geniş birikiminden istifade eden öğrencileri yoluyla Endülüs'teki dil çalışmalarına yapmış olduğu katkılardır. O, Endülüs'e yerleştikten sonra çok sayıda ilim adamı kendisinden ders almış ve onun eserlerini rivayet etmişti.⁵⁴ Bu dersler sadece Kurtuba'da değil, III. Abdurrahman tarafından kurulan Medînetüzzehrâ'da da yapılmıştı. Ebû Ali el-Kâfî'nin çocuklarından edib ve şair yönüyle kaynaklarda yer alan tek çocuğu Ca'fer isimindeki oğluydu.⁵⁵ Ancak en meşhur öğrencisi, Endülüs'te yetişen ve önde gelen dil bilginlerinden olan İşbîliyeli Ebû Bekr Muhammed b. Hasan ez-Zübeydî idi. Zübeydî dışında kendisinden ders alan öğrenciler arasında Ebu'l-Âsî Hakem b. Münzir, Ebü'l-Kâsım Ahmed b. Ebân, Ebû Osman Saîd b. Osman el-Kazzâz, Ebû Ali Hasan b. Eyyûb el-Haddâd, Ebû Nasr Harun b. Musa, Ebû Bekr Muhammed b. Mervân, Ebû Bekr Abbas b. Asbağ, Ebû Ömer Ahmed b. Ahmed, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, Ebû Ömer Ahmed b. Saîd, Ebû Abdullah Habîb b. Ahmed, Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed, İbrahim b. Abdurrahman, Kadı Ebû Muhammed Abdullah b. Rebî', Kadı Ebü'l-Kâsım Halef b. Ğamrûn, Kadı Ebû Eyyûb Süleyman b. Halef, Kadı Ebü'l-Velîd Yunus b. Abdullah gibi kişiler bulunmaktadır.⁵⁶ Bu kişilerden Ahmed b. Ebân⁵⁷ (ö. 382/992) hocasının eserlerinin sonraki kuşağa aktarılmasında önemli paya sahiptir.

Endülüs'te telif edilmiş fehrese ve bernâmeç türü eserler, Ebû Ali el-Kâfî'nin gerek kendi telifâtı gerekse rivayet ettiği doğulu dil âlimlerinin eserleri yoluyla Endülüs'teki dil çalışmaları üzerindeki etkisinin ölümünden sonra uzun yıllar devam ettiğini gösterir.⁵⁸ VI/XII. yüzyıl Endülüs ilmî

⁵⁴ Bessâm Yasin Reşid, Endülüs tabakâtlarındaki kayıtlardan Ebû Ali el-Kâfî'den ders almış 48 öğrencinin ismini tespit etmiştir. Bkz. Bessâm Yasin Reşid, Abû Ali al-Qâfî. Vida y Obra Estudio de sus Transmisiones Lingüístico-Literarias (III), *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 34-35 (1985-1986), s. 271-286.

⁵⁵ İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, thk. İbrahim el-Ebyârî, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısırî, 1989), I, 209-210; Dabbî, *Buğye*, I, 313-314.

⁵⁶ İbn Hayr, *Fehrese*, s. 403.

⁵⁷ İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, I, 34.

⁵⁸ Bu etkinin izini takip etmek için en uygun telif türü fehrese ve bernâmeç türü eserlerdir. Endülüs'te yazılan fehrese ve bernâmeç türü eserler ve kaynaklık değeri hakkında bkz.

hayatı hakkında bilgi veren en önemli kaynaklardan biri olan İbn Hayr'ın (ö. 575/1179) *Fehrese*'si, Ebû Ali el-Kâlî'nin birçok eserinin VI/XII. yüzyılda Endülüs'te yaygın bir şekilde okunduğuna ve önemini korumaya devam ettiğine işaret etmektedir. Yine İbn Hayr, Ebû Ali el-Kâlî'nin *en-Nevâdir* adlı eserini farklı hocalardan çeşitli ders usulleriyle defalarca okuduğunu ve rivayet etme konusunda hocalarının kendisine yazılı ve sözlü olarak icazet verdiklerini kaydetmektedir.⁵⁹ Endülüs'te en fazla yaygınlık kazanan eserlerinden biri olan *Nevâdir* üzerine dört ciltten oluşan bir *Zeyl* yazılmıştı.⁶⁰ Bu eser Abdülmelik b. Sirâc ve İbn Ebû'l-Hisâl gibi yaşadıkları dönemin en önde gelen dil âlimleri tarafından okutulan başlıca eserlerden biriydi. Leblî'nin (ö. 691/1292) *Bernâme*'inde verdiği bilgiden, bahsi geçen eserin VII/XIII. yüzyılda da Endülüs'te okunmakta olduğu anlaşılmaktadır.⁶¹ Ebû Ali el-Kâlî'nin ölümünden sonra eserleri hakkında yapılan muhtelif çalışmalar, onun Endülüs'teki açık etkisini gösterir. Bu bağlamda V/XI. yüzyılda Endülüs'te yaşamış çok yönlü bir âlim olan Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin (ö. 487/1094) *Kitâbu't-Tenbîh* ve *Kitâbu'l-Leâlî fî şerhi'l-Emâlî* adlı eserleri zikredilebilir.⁶²

Ebû Ali el-Kâlî'nin Endülüs'teki dil çalışmaları üzerindeki etkisini ilk olarak kendisinden ders alan öğrencileri üzerinde görmek mümkündür. İslam topraklarında farklı dillerin konuşuluyor oluşunun bir sonucu olarak, bilhassa anadili Arapça olmayan halk arasında bu dilin hatalı kullanımıyla çokça karşılaşılmaktaydı ve Endülüs'te de Ebû Ali el-Kâlî'nin yaşadığı IV/X. yüzyılda bu hatalara yönelik bazı eserler telif edilmişti. Zübeydî'nin *Lahnu'l-âmm*e adlı eseri ile yine kendisi tarafından bu eser üzerine yapılan *Muhtasar* bu alanda Endülüslüleri tarafından yazılan eserler arasında en meşhur olanıdır. Ne var ki Zübeydî'nin söz konusu eserinden çok önce telif edilen Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin *Lahnu'l-âmm*e adlı eseri Ebû Ali el-Kâlî tarafından Endülüs'e taşınmıştı.⁶³ Zübeydî'ye benzer şekilde doğuda telif

Abdülazîz el-Ehvânî, "Endülüs'teki Ulemâ Bernâmecele'ri'ne Dâir Kitaplar", (çev. Mehmet Sait Toprak), *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX (2004), s. 201-236.

⁵⁹ İbn Hayr, *Fehrese*, s. 401-402.

⁶⁰ A.e., s. 403.

⁶¹ Leblî, *Bernâme*cü *Ebî Ca'fer el-Leblî el-Endelüsî*, thk. Muhammed Büzyân Benali, (Tanca: Matba'atü Isbartîl, t.y.) s. 92.

⁶² İbn Hayr, *Fehrese*, s. 403-404.

⁶³ A.e., s. 428.

edilen eserlerden etkilenen bir başka Endülüslü dil âlimi İbn Sîde el-Mürsî (ö. 458/1066) idi. Salvador Peña'nın konuyla ilgili çalışması, V/XI yüzyılda Endülüs'te dil âlimlerinin, özellikle de dönemin önde gelen dil bilginlerinden biri olan İbn Sîde el-Mürsî'nin dil bilimle ilgili çalışmalarının merkezindeki konularla, bir önceki yüzyılda Bağdat'taki dilcilerin yoğun olarak ilgilendikleri konular arasında büyük oranda benzerliğin varlığını ortaya koymuştur ki, Endülüs'te Ebû Ali el-Kâlf ile başlayan dönemde dil çalışmalarındaki gelişmelerin bunda son derece büyük paya sahip olduğunda hiç şüphe yoktur.⁶⁴

IV/X. yüzyılda Zübeydî'nin, V/XI. yüzyılda İflîlî olarak tanınan Ebû'l-Kâsım İbrahim b. Muhammed'in (ö. 441/1050), bir sonraki kuşakta ise Haccâc el-A'lem ve İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin (ö. 521/1127) dil alanındaki çalışmalarını en çok etkileyen kişilerden biri Ebû Ali el-Kâlf idi.⁶⁵ Bu kişilerin Endülüs'te dil alanındaki etkinliği göz önünde bulundurulduğunda Ebû Ali el-Kâlf'nin Endülüs'teki dil âlimleri üzerinde bıraktığı güçlü etki kendisini daha iyi gösterir.

Sonuç

Ebû Ali el-Kâlf Anadolu'da doğan, Irak'ın zengin ilim muhitlerinden istifade ederek dil, şiir ve edebiyata dair geniş bir müktesebat elde ettikten sonra Bağdat'ta yeterince takdir görmediği düşüncesiyle buradan ayrılarak Endülüs'e yerleşen bir dil âlimidir. Hayatının son yirmi beş yılını Endülüs halifesi III. Abdurrahman ve ilmî şahsiyetiyle tanınan oğlu Halife II. Hakem tarafından büyük bir itibar ve iltifata mazhar olarak Endülüs'te yaşamıştır. Ebû Ali el-Kâlf, Irak'taki ikameti boyunca elde ettiği geniş birikimi Kurtuba'daki derslerinde Endülüslü öğrencilerine aktararak çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Endülüslü öğrenciler uzun yıllar gerçekleştirdikleri ilim yolculuklarıyla gittikleri yerlerde ders aldıkları hocalarından okudukları eserleri ve dinledikleri anekdotları Endülüs'e taşımaktaydılar. Ebû Ali el-Kâlf ise, Endülüslülerin bir süre istifade ettikleri ortamın bir mensubu olarak bütün bunları kendi ilmî şahsiyetinde harmanlamış biri olduğundan, yaşadığı

⁶⁴ Salvador Peña Martín, "Gramáticos en al-Andalus: de Ibn Sidah al-Mursi a Ibn Sid al-Batalyawsi", *Sharq al-Andalus: Estudios Arabes* 8 (1991), s. 43-53.

⁶⁵ el-Vedgîrî, *Ebû Ali el-Kâlf*, s. 341 vd.

dönemde Bağdat'ta dil alanındaki mevcut birikimin Endülüs'e taşınmasında merkezî bir rol oynamıştır.

Bu önemli dil âlimi Irak'taki uzun tahsil hayatı boyunca hem Kûfe hem de Basra dil mektebine mensup çok sayıda hocadan istifade etmiş ve Endülüs'e beraberinde zengin bir kütüphane getirmişti. Bu eserlerin bir kısmı ilk kez Endülüs'e onun vasıtasıyla taşınmış ve Endülüslüler o eserleri ilk kez Ebû Ali el-Kâlî'den öğrenmişti. Hem ilim yolculuğuna çıkan Endülüslü öğrenciler tarafından hem de Ebû Ali el-Kâlî tarafından Endülüs'e getirilen bazı eserler ise, kendisinin hocalarından okurken edindiği birikimle Endülüslü öğrencilere aktarılmıştı. Onun Endülüs'e taşıdıkları arasında İbn Kuteybe, İbn Düreyd, İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Zeccâc ve İbnü'l-Enbârî'nin de aralarında bulunduğu çok sayıda meşhur âlimin eserleri yer almaktaydı. Ebû Ali el-Kâlî'nin Endülüs'teki dil çalışmalarına katkısı bu eserlerin Endülüs'e taşınmasından ibaret değildi. Dile dair telif ettiği eserler sadece kendi döneminde değil, ölümünden sonra da Endülüs'te ilim çevrelerinde tedavülde kalmıştı. Eserleri arasında özellikle *en-Nevâdir* ile *el-Maksûr ve'l-memdûd* Endülüs'te yaygın bir biçimde okunmaktaydı. Kendisinin Endülüs'teki dil çalışmalarına katkısı Kurtuba'ya yerleşmesinden ölümüne kadar geçen yirmi beş yıl boyunca yetiştirdiği öğrenciler yoluyla da olmuştu. En yakın öğrencisi Endülüs Emevî Devleti döneminde yetişen dil âlimlerinin en önemlilerinden biri kabul edilen Zübeydî iken, eserlerinin çoğunlukla Ahmed b. Ebân b. Seyyid yoluyla bir sonraki kuşağa aktarıldığı görülmektedir. Ayrıca onun eserlerinin V/XI. yüzyılda çoğunlukla İflilî ve bir sonraki yüzyılda Haccâc el-A'lem gibi dil alanının meşhur âlimleri tarafından nakledilmiş olması, ölümünden sonraki dönemde devam eden güçlü etkisini gösterir.

Kaynakça/Reference

- Çetin, Nihad M., “Ahbâr” *DİA*, I, 486-489.
- Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, thk. İbrahim el-Ebyârî, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, 1990).
- el-Ehvânî, Abdülazîz, “Endülüs'teki Ulemâ Bernâmeçleri'ne Dâir Kitaplar”, (çev. Mehmet Sait Toprak), *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX (2004), s. 201-236.
- Elmalı, Hüseyin, “Kâlî”, *DİA*, XXIV, 259-260.
- Ergin, Mehmet Cevat, “el-Ukberî ve el-Lubâb fi İleli'l-Binâi ve'l-Îrâb'ı”, (doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- el-Vedgîrî, Abdülalî, *Ebû Ali el-Kâlî ve eseruhû fi'd-dirâsâti'l-lugaviyye ve'l-edebîyye bi'l-Endeliüs* (Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve Şûûnü'l-İslâmiyye, 1983).
- Ergüven, Şahabettin, “Endülüs'te Dil ve Nahiv Çalışmaları”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007/2 c. 6, sa. 12, s. 143-155.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *Fihrisü İbn Atıyye*, thk. Muhammed Ebü'l-Ecfân-Muhammed ez-Zâhî, (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983).
- İbn Beşkuvâl, Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik, *es-Sıla* I-III, thk. İbrahim el-Ebyârî, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısri, 1989).
- İbn Ebû Rebî', Abdullah b. Ahmed, *Bernâmeçü İbn Ebi'r-Rebî' es-Sebtî*, thk. el-Arabî ed-Dâiz el-Firyâfî (Rabat: er-Râbitatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ, 2011).
- İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed, *Fehresetü İbn Hayr el-İşbîlî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Muhammed Beşşâr Avvâd, (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009).
- İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed, *Târîhu ulemâi'l-Endeliüs* I-II, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008).
- İbnü'l-Kiftî, Ali b. Yûsuf, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1986).
- Kadı İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa, *Gunye*, thk. Mâhir Züheyr Cerrâr, (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982).

- Kapar, Mehmet Ali, "Eyyâmü'l-Arab", *DİA*, XII, 14-16.
- Küçüksipahioğlu, Birsal, "Endülüs Emevîleri", *İslam Tarihi ve Medeniyeti: Endülüs* ed. Mehmet Özdemir (İstanbul: Siyer Yayınları 2018), s. 49-120.
- Leblî, Ahmed b. Yûsuf, *Bernâmecü Ebî Ca'fer el-Leblî el-Endelüsî*, thk. Muhammed Büzyân Benalî, (Tanca: Matba'atü Isbartîl, t.y.).
- Makkarî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsü'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisâniddîn İbni'l-Hatîb* thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Sadr, 1968).
- Mutlak, Elbîr Habîb, *el-Hareketü'l-lugaviye fi'l-Endelüs*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriye, 1967).
- Peña Martín, Salvador, "Abû Ali al-Qālî, De Bagdad a Córdoba: Transmisión o Renovación en la Filología Árabe" (ed. Monferrer Sala, J.P. – Rodríguez Gómez, M. D.) *Entre Oriente y Occidente: Ciudades y viajeros en la Edad Media*, (Granada: Universidad de Granada, 2005), s. 231-242.
- Peña Martín, Salvador, "Gramáticos en al-Andalus: de Ibn Sîdah al-Mursî a Ibn Sîd al-Batalyawşî", *Sharq al-Andalus: Estudios Árabes* 8 (1991), s. 43-53.
- Reşîd, Bessâm Yasin, "Abû Ali al-Qālî. Vida y Obra Estudio de sus Transmisiones Lingüístico-Literarias (III)", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 34-35 (1985-1986), s. 271-286.
- Reşîd, Bessâm Yasin, "Abû Ali al-Qālî: Vida y Obra. Estudio de sus Transmisiones Lingüístico-Literarias (I)", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 31 (1982), 18-45.
- Sarp, Abuzer, "Arap Grameri Tarihinde Endülüs Ekolü ve İbn Madâ" (yüksek lisans tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Tücîbî, Kâsım b. Yûsuf, *Bernâmecü't-Tücîbî*, thk. Abdülhafiz Mansûr, (y.y., Dâru'l-Arabiyyeti'l-Kitâb, 1981).
- Yılmaz, Saim - Erbaş, Furkan, "Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem'in İlmî Kişiliği ve İlim Hayatına Sağladığı Katkılar", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 157-185.
- Zübeydî, Ebû Bekr Ahmed b. Hasen, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn* (thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim), Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1984.



Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)

<http://dergipark.org.tr/istanbuljas>

Volume 2 Issue 1, 2019-1, p. 23-51

Submission /Başvuru: 09 May/Mayıs 2019

Acceptance /Kabul: 13 June/Haziran 2019

Edebiyat Sosyolojisi Bağlamında Nâzik el-Melâike'nin Şiirlerinde Kadın

Emine Bağmancı*

Öz

Kadın, her dönemde kendisine atfedilen çeşitli toplumsal rollerle, edebi ürünlerde sıkça işlenen bir tema özelliğine sahip olmuştur. Modern Arap edebiyatının önde gelen kadın şairlerinden olan Nâzik el-Melâike de şiirlerinde kadın konusundan söz etmeye öncelik vermiştir. Bu makale, el-Melâike'nin konusu kadın olan şiirlerini edebiyat sosyolojisi bağlamında ele almayı amaçlamıştır. Edebiyat sosyolojisi, bir edebi ürünün içinde olduğu toplumun sosyolojik arka planıyla alakalı önemli bilgiler ortaya koyarak söz konusu ürünün anlamını netleştirmeye yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla el-Melâike'nin kadına ilişkin şiirlerini, sosyolojik açıdan okumak, bu şiirleri daha anlamlı kılacağı için büyük önem taşımaktadır. el-Melâike, şiirlerinde kadını işlerken onun toplumda erkeğe göre ikincil konumunu, kadının davranışlarını sınırlayan toplumsal baskıyı, onlara dayatılan geleneksel rolleri ve kadının maruz kaldığı eşitsizliklerin kaynağı olan ataerkil zihniyeti sorgulamıştır.

Anahtar kelimeler

Nâzik el-Melâike, Sosyoloji, Kadın, Şiir.

* Öğr. Gör., Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati Bölümü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, (dedeogluemine@harran.edu.tr).

Woman In The Poetry Of Nâzik el-Melâike In The Context Of Literature Sociology

Abstract

Woman as a theme has been widely used in literature works with the various sociological roles that have been attributed to them at all periods of time. Nâzik el-Melâike, one of the leading female poets in modern Arabic literature, has given priority to mention women. This essay aimed to deal with her poems about women in the context of literature sociology. Literature sociology reveals significant informations related to the sociological background where the literary work is formed in. So it helps to make clear what meaning the literary work carries. Therefore it's a matter of great importance to examine el-Melâike's poems with a sociological point of view which makes her poems meaningful. She has questioned in her poems the inferior position of woman to man in society, the social pressure that limits their behaviours, the traditional roles imposed on them and the patriarchal mentality which is the main source to make the women vulnerable to the inequality.

Keywords

Nâzik el-Melâike, Sociology, Woman, Poem.

Extended Abstract

Thematic studies which are commonly seen in poetry besides their stylistic characteristics are of high importance to evaluate the artifact. Revealing the main observation of the poem makes them meaningful for all as long as the literature is considered to contribute to the society according to the literature approaches which determine their purposes as serving the society. In this context Nâzik el-Melâike, who is one of the socialist realist poet in Iraq, has given priority to tell the society not the individual. Consequently to have a full understanding of her poems it is a big necessity to do a thematic study about them. So this article aims to examine her poems relating to women with a thematic point of view.

One of the most common themes in literature is woman. el-Melâike, who is an outstanding poet in modern Arabic literature has put forth her social sensitivity in these poems which discuss woman's status in society. Dealing with the woman theme in the poems as a woman poet is a matter of great importance in an eastern country where the language is created by the male.

It is relevant to mention that she has included her life story in her poems and has given important indications about herself. She preferred to criticize the way of thinking and behaving in society towards women. She used a vague language occasionally when discussing the secondary position of woman. This is because of the absence of the political stability which led el-Melâike to use indirect expressions.

She discussed the position of woman in society from different angles. She addressed the gender inequality of Arab women in general, Iraqi women included. Women in Arab countries do not enjoy the same fundamental rights as men. But the degree of inequality tends to be wide in Iraq. Because it has a strictly male-dominated culture which constitutes the social dynamics of society. Therefore it's not surprising to see in her poems the difficulties of being a woman in a male-dominated society. el-Melâike has been largely concerned in her poems with oppression of woman by man, gender-based stereotypes and gender injustice which could be taken under the heading of women theme.

Nâzik el-Melâike, emphasised in her poems on murder of woman rather than her sociological position. Because she tried to summarize the woman issue in one topic. In this regard it is necessary to mention that discrimination against women prevails in Iraq significantly due to the tribal structure of the country which is an influential force in shaping the gender roles. This discrimination occurs directly or indirectly. Besides the mentioned structure, laws and policies which were made by men and dominated by men, make the problem difficult to solve.

The most serious discrimination practice is seen in the murder of a woman in the name of "honor". Honor killing, which is one of the most discussed issues today in eastern societies, is considered as an illegal practice in gender discrimination. In eastern countries, where the gender roles are constructed by tribes considerably, many women are subjected to this killing. Honor killing brings out the reality about women definitively. It's roots are traced to the patriarchal worldview that women are commodities not human beings. Accordingly woman's body as an object is considered the repository of family honor. Thus if a woman is suspected of engaging in behavior which is regarded dishonorable for her family's status and damage its name, it often results in murdering the woman at hands of relatives.

Therefore it is meaningful for el-Melâike to choose this issue within the context of woman. This is because this matter gives many indications about the point of view of women. Hence el-Melâike, has taken great care to deal with the honor killing. She narrates a tragic death of a woman in the context of an honor killing which can be considered as a gender-specific form of discrimination.

Using a sociological perspective, this article has tried to shed light on el-Melâike's poems which deal with the woman. It's easy to find many sociological realities in poetry. Moreover poets like el-Melâike who has social sensitive, involve their poems in many realities of society they live in. By development of feminist movement woman has become one of the most popular fields of the sociology. Consequently examining the poetry in the context of sociology of literature will no doubt enrich the content of poetry.

Edebiyat Sosyolojisi Bağlamında Nâzik el-Melâike'nin Şiirlerinde Kadın

Giriş

Edebiyat ile sosyoloji birbirini besleyen ve birbirlerinin daha çok gelişmelerine zemin hazırlayan iki önemli disiplin olarak bilinmektedir. Bu iki disiplin arasındaki ilişki, tek taraflı olmayıp karşılıklı ve etkileşimseldir. Buna göre toplum edebiyatı etkilediği gibi edebiyat da toplumu etkilemektedir. Edebiyat sosyolojisi, edebiyatla toplumun karşılıklı etkileşimine ve edebi eserlerin oluşumuna etki eden toplumsal koşullara yoğunlaşmaktadır.¹Edebi eserlerin daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla onların sosyolojik boyutunu ele almak son zamanlarda önem kazanmıştır. Dolayısıyla edebiyat sosyolojisi, edebi eseri daha iyi anlayıp onun güzelliklerini ortaya çıkarmaya yönelik bir eylem olarak görülmelidir.²

Edebiyat sosyolojisi bağlamında ele alınabilecek konular arasında kadın, önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim kadın, biyolojik olarak cinsiyeti ifade etmenin çok ötesinde kalarak her zaman için toplumun kendisine yüklediği çeşitli anlamlarla algılanmıştır. Toplumsal cinsiyet adı altında ortaya çıkan bu durum, erkeğe nazaran kadın için çok daha karmaşık bir özellik göstermektedir. Dolayısıyla kadın, her dönem, içinde bulunduğu topluma ilişkin çok sayıda önemli kodlar barındıran sosyolojik bir konu olmuştur. En bireysel taraflarıyla değinildiği durumda dahi kadın, toplumsala en yakın duran bir tema olarak kalmaya devam etmiştir. Bu bağlamda; toplumsal duyarlığa sahip sanatçılar için kadın konusunu eserde işlemek kaçınılmaz bir durum olmuştur. Bilhassa kadın edebiyatçılar hemcinslerinin toplum içerisinde yaşadığı olumsuz durumları eserlerinde ele almaya özen göstermişlerdir.

İraklı kadın şair Nâzik el-Melâike, hem ana dili hem de Batı edebiyatı ile ilgili geniş bir bilgi birikimine sahip olan aydın bir sanatçıdır. el-Melâike'deki şairlik yetisini fark eden ailesi, onun bu alanda ilerlemesi için iyi bir dil eğitimi almasını sağlamışlardır. Böylece şair, yetiştiği kültürel

¹ Gürsel Aytacı, *Genel Edebiyat Bilimi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2009), s./p. 331.

² Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), s./p. 168.

çevre ve sahip olduğu imkânlarla görece bir özgürlüğe sahip olmuştur. Bununla birlikte kendisinin içinde bulunduğu olumlu koşullar, onun çevresindeki kadınların yaşadıkları sorunlarla yakından ilgilenmesine engel olmamıştır. Nitekim el-Melâike, gerek Irak gerekse Arap kadınına şiirlerine birçok kez konu edinmiştir. Kadınların temel haklarından yoksun bir yaşam sürmesi, korkuları, kısıtlanmış imkânları, toplum tarafından algılanış biçimleri şairin kadın konusu etrafında ele aldığı başlıca temalardır.

Şairin yaşadığı dönemde ülkede yaşanan savaşlar ve darbeler sonucu Irak, siyasi istikrarı yakalayamamıştır. Bu durum ise ülkede baskıcı bir yönetim uygulanmasına neden olmuştur. Böylece el-Melâike, toplumdaki mevcut kadın algısının olumsuz yansımalarına ek olarak aydınlara dönük baskıyı birlikte yaşamıştır. Şairin zaman zaman üstü kapalı ifadeleri tercih ederek sosyal eleştirilerde bulunmasının bu baskıyla alakalı olduğunu söylenebilir. Ayrıca büyük bir iç daralması ve toplumdan kaçma isteğinin bulunduğu şiirler ise bu baskının farklı bir görünümüdür. Bu nedenle şairin kadına ilişkin şiirlerinde, yer yer kendi yaşam öyküsünün izlerini bulmak mümkündür.

el-Melâike, toplumdaki kadın algısını sorgularken töreye göre yanlış bir davranışta bulunan kadının ölümüne karar veren erkek akrabalarının dayandığı ataerkil zihniyet üzerinden yola çıkmıştır. Şiirlerinde genel olarak ölüm konusuna geniş yer veren şairin, kadını ele alırken de yine onun ölümüyle alakalı bir durum olarak “töre cinayeti” konusunu ele alması şaşırtıcı görünmemektedir. Doğu toplumlarında yaygın bir şekilde görülen “töre cinayeti”, kadının toplumdaki ikincil konumuna ilişkin toplumsal gerçekliği göstermesi açısından önemlidir. Ataerkil toplumlarda, kadının karşı cinsle isteyerek veya istemeden bir ilişki içerisinde olması, ait olduğu aile için büyük bir utanç kaynağı olarak değerlendirilmektedir. Bu tip toplumlarda ailenin “itibar”ını korumanın yolunun kadının öldürülmesiyle sağlanacağı düşünülmektedir. “Onur” ve “şeref” kavramlarını her şeyin üstünde tutan töreye göre bu cinayeti kadının babası veya erkek kardeşinin işlemesi uygun düşmektedir. Bu nedenle el-Melâike, kadının söz konusu nedenle öldürülmesine karar verilmesinden, cinayeti işleyen kişiye kadar baştan sona çarpıklıklarla dolu bu durumu kimi zaman öfkeli kimi zaman da ironik bir söylemle eleştirmiştir. Bu makalede şairin kadın konulu şiirleri

arasında “töre cinayeti”ni ele aldığı şiire geniş yer verilmiştir. Nitekim bütünüyle sosyolojik bir olgu olan bu konu, kadının genel olarak toplumdaki konumuna ilişkin çeşitli ve çok yönlü gerçekleri içermektedir. Dolayısıyla bu şiir edebiyat sosyolojisi bağlamında ele alınmaya elverişli bir özelliğe sahiptir. Ayrıca genel olarak bireysel görünümlü şiirler kaleme alan ve üstü kapalı sosyolojik eleştirilerde bulunan el-Melâike, bu konuda tamamen toplumsal bir olguya yönelmiş, açık bir dil kullanmış ve eleştirilerini sivrilmiştir.

1. Nâzik el-Melâike Kimdir?

Nâzik el-Melâike 1923-2007 yılları arasında yaşamış Iraklı bir kadın şairdir. Şair bir anne ve babanın kızı olarak dünyaya gelen el-Melâike, küçük yaşta şiir yazmaya başlayacak yeterlikte bir ortamda yetişmişti. Şairin şiirle iç içe olarak yetiştiği bu ortam, onun şiire ilgi duymasına yol açmış ve daha sonra bu ilgisi artarak devam etmiştir. el-Melâike, ünü kendi ülkesini aşan bir şair olarak Modern Arap Edebiyatının önde gelen isimlerden biri olmuştur. Şaire bu ünü kazandıran en büyük etkenlerden biri de köklü bir biçim geleneğine sahip olan Arap şiirinde değişimi öne sürmesi olmuştur.³ Batı edebiyatına hâkim olan el-Melâike romantizm akımından büyük ölçüde etkilenmekle birlikte ülkesinde ve Arap coğrafyasında yaşanan toplumsal gelişmeler onun şiirlerini toplumcu gerçekçi bir şair olarak kaleme almasına yol açmıştır. Yaşadığı dönemin toplumsal gelişmelerini şiire yansıtmayı benimseyen şair, bu bağlamda mevcut Arap şiirinin biçimini büyük bir engel olarak görmüştür. Dolayısıyla halkın yaşadıklarını daha iyi bir biçimde ifade etmeye olanak veren serbest şiir türünü benimseyerek bu türün Arap edebiyatında öncülüğünü yapmıştır. Şiirin biçiminde ön gördüğü bu değişimi tamamen toplumsal duyarlılığına bağlayan şair, bununla ilgili tüm eleştirilere cevap vermekten kaçınmamıştır.

Şairin yaşadığı dönemde gerek Irak'ta gerek Arap coğrafyasında meydana gelen olumsuz sosyal gelişmeler, modern Arap şairlerinin şiirlerinde toplumcu bir tutum benimsemelerini kaçınılmaz kılmıştı. el-Melâike ise bu tutumu daha ileriye götürerek şiirin hem biçim hem içerik

³Abdulrazzaq Talaat Othman, “Nâzik el-Melâike'nin Şiirlerinde Kimlik Arayışı” (yüksek lisans tezi), Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017. s/p .6.

olarak topluma dönük olması gerektiğinin üzerinde durmuştur. Varlıklı ve kültürlü bir ailede yetişen şair, Arap halkının yaşadığı sıkıntılara bir aydın sorumluluğunda yaklaşmıştır. Bilhassa ülkesinde yaşayan halkın sorunlarına karşı büyük bir üzüntü duyan şair bu hüznünü şiirlerine de görünür bir şekilde yansıtmıştır. Şaire “Hüzün Şairi” ismini kazandıran bu durumun onun toplumsal duyarlılığı ile alakalı olduğunu söylemek mümkündür.

Birçok çağdaşı gibi el-Melâike de şiirlerinde toplumsal konuları ele almaya öncelik vermiştir. Bu toplumsal konular arasında öne çıkan başlıklardan biri de kadındır. Kendisi de kadın olan el-Melâike'nin ataerkil bir toplumda yaşayan şair olarak toplumda ikincil bir konumda bulunan hemcinslerini şiirlerinde ele alması şaşırtıcı görünmemektedir. Dolayısıyla şair şiirlerinde bazen açık bazen de üstü kapalı bir şekilde kadın konusuna geniş yer vermiştir. el-Melâike'nin bu şiirlerine temel oluşturan ana unsur; kuşkusuz bulunduğu ülkedeki kadının konumudur. Bu yüzden; şairin yaşadığı dönemde Iraklı kadının konumuna ve sahip olduğu özgürlüklerin tarihsel gelişimine göz atmak gerekmektedir.

2. Irak'ta Kadının Konumu

Arap coğrafyasının farklı ülkelerinde bulunan Arap kadınları, hak ve özgürlükler konusunda aynı kaderi paylaşmakla beraber, kadınların hak arama mücadelesi ülkeden ülkeye farklılık göstermektedir. Örneğin Irak'ta; kadın hareketlerinin doğuşuna çoğu Arap ülkesinde olduğu gibi reformist erkekler öncülük etmesine rağmen hiçbir kadın ismine rastlanmaması dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Iraklı kadının temel hak ve özgürlüklerini kazanma mücadelesinde; Cemîl Sıdkî ez-Zehâvî⁴, Ma'rûf al-Rusâfî⁵ ve Şeyh Ahmed Dâvûd⁶ isimleri öne çıkmaktadır. Üçü de erkek olan bu reformistlerin, kadınların hak arama mücadelesine yaptıkları katkılar, Irak'ın

⁴ Iraklı ez-Zehâvî (1863-1936), Arap dünyasının önde gelen şair ve düşünürlerinden kabul edilir.

⁵ Ma'rûf al-Rusâfî (1875-1945), Modern Irak Edebiyatının önde gelen edebiyatçı ve eğitimcilerinden biridir.

⁶ Şeyh Ahmed Dâvûd (1870-1948), Irak'ta dönemin diyanetten sorumlu bakanıdır. <https://www.almadasupplements.com/news.php?action=view&id=3203>

içinde sınırlı kalmamış, konunun uluslararası platformlara taşınmasını sağlamıştır.⁷

Adı geçen Iraklı reformistler; kadının eğitimi, örtünmesi, çok eşlilik ve boşanma gibi konuların kadınlara dönük yönleriyle toplum içerisinde sorgulanmasının önünü açmışlardır. Irak'taki kadın hareketi ilk etapta kadınların temel hak ve özgürlüklere sahip olma mücadelesi etrafında oluşup şekillenmişken, bu mücadele İngilizlerin Irak'ı işgalinden sonra, ulusal kimliğe sahip çıkma eğilimi gösteren bir dönüşüme doğru ilerlemeye başlamıştır.⁸ Kadınların kamusal alana ulusal birlik kaygısıyla çıkması, onların hareket alanını genişletmiştir. Çoğunlukla erkek yöneticilerin eşlerinin öncülük ettiği kadın örgütleri, manda yönetimine karşı gösteri düzenleme, savaş yaralıları için yardım toplama, propaganda niteliğindeki kitap ve broşür dağıtımının sağlanması gibi önem taşıyan faaliyetler gerçekleştirmişlerdir. Böylece kadınlar ilk dönemde gündeme getirdikleri eğitim, ekonomik özgürlük, örtünme gibi konulardan uzaklaşıp ülke bütünlüğünü esas alan bir yöneliş göstermişlerdir. Bununla birlikte; Irak'taki kadınlar için yeni bir aktivizm tecrübesi sayılabilecek olan bu durum, kadın derneklerinin daha çok tanınmasına ve mücadele alanının genişlemesine olanak sağlamıştır.

Erkek reformistler, modernleşme sürecinde kadın hareketlerinin önemli bir etken olduğunu düşünerek kadınların toplum içerisindeki konumunu yükseltme çalışmalarına büyük bir önem vermişlerdir. Bu bağlamda; ülkenin geri kalmışlığı ile kolonyal güçler tarafından işgal edilmesini halkın çağdaş yaşamdan uzak olmasına bağlamışlardır. Dolayısıyla kadın hakları konusunda yürüttükleri mücadeleye olan yaklaşımlarını geniş tutarak ülkenin bağımsızlığını kazanması ve modern bir devlet konumuna gelmesi için bu konuyu bir çıkış noktası olarak görmüşlerdir.⁹

Dönemin başbakanı olan Raşid Ali (1982-1965), İngiliz Manda Yönetimi'ne karşı 1940 yılında bir darbe girişiminde bulunmuştu. Bu darbe

⁷ Mehmet Fatih Nas, "Bölgesel ve Küresel Dinamikler Bağlamında Ortadoğu'daki Kadın Hareketi" (yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s./p. 50.

⁸ Nas, "Bölgesel ve Küresel Dinamikler Bağlamında Ortadoğu'daki Kadın Hareketi", s./p. 54.

⁹ Hayati Öncel, "Arap Edebiyatında Feminizm" (doktora tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s./p. 184.

girişimi sonrasında ulusal mücadele ile kadın örgütleri arasındaki ilişki güç kazanmıştır. Nitekim bu girişim sonrasında, ülkede milliyetçilik akımının yükseldiği dikkat çekmektedir. Bu nedenle Irak'ta kadınların temel haklarını alma mücadelesi, ülkenin milliyetçi ideolojisiyle iç içe bir gelişim gösterir. Bu yakın ilişkiyi, feminist ve milliyetçi yönleriyle bilinen el-Melâike'de açıkça görmek mümkündür. Şair, bir taraftan dernekler aracılığıyla kadınlara dönük çok sayıda konferansa katılırken, diğer yandan Arap birliği ve Irak'ın bütünlüğünü önceleyen tutumunu şiirlerine güçlü bir vurguyla yansıtmıştır.

Irak'ta yaşanan bahsi geçen durum, genel olarak modern ulus devletlerde görülen bir gerçeklik olma özelliğine sahiptir.¹⁰ Nitekim kadınların siyasi ve sosyal hakları modern ulus devletlerinin reformları arasında önemli bir yer tutmaktadır. Bu devletler yeni oluşum sürecinde olmaları nedeniyle kadınlara temel hak ve özgürlüklerini sağlama sözünü vermektedirler.

Kadın hakları ile ilgili sözü edilen gelişmelere rağmen Iraklı kadının sahip olduğu özgürlüklerde ciddi kısıtlamalar göze çarpmaktadır. Irak'taki merkezi otoritenin istikrardan uzak olması bu konuda büyük bir engel olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim yönetime geçenler, otoriteyi sağlamak için yeterli güce sahip olamayınca Irak'ın toplumsal yapısının temelini oluşturan aşiretlerle iş birliği yapma yolunu tercih etmektedirler. Aşiretler arasında kadının hak ve özgürlüklerine ilişkin büyük engeller bulunduğundan dolayı onlarla iş birliği yapma yoluna giden devlet tarafından kadın mücadelesine dair önemli bir adım atılması zorlaşmaktadır. Örneğin özgürlükçü bir düşünceden yola çıkarak halk tabanında geniş bir yankı bulan Baas Partisi yönetiminin zaman içerisinde yaşadığı güç kaybını aşiretlerle telafi etmek için başvurduğu yollardan biri de kadınların özgürlüklerini kısıtlamak olmuştur.¹¹ Aşiretlerin yardımına ihtiyaç duyan parti yönetimi onları tatmin etmek için birçok düzenleme getirmiştir. Dolayısıyla aşiretler temel alınarak oluşturulan bu düzenlemelerde; kadınların sosyal hayattaki temel özgürlüklerine ilişkin ciddi ihlaller göze çarpmaktadır. Bu ihlaller içerisinde en çok göze çarpan, Irak'ta kanun ve geleneklerin sınırları içerisinde erkeklerin eşlerini şiddet yoluyla terbiye etmesine (tedip hakkı) izin

¹⁰ Murat Aktaş, "Arap Baharı ve Kadın Hakları", *Ekev Akademi Dergisi*, 52 (2012), s./p. 35.

¹¹ Emin Salihî, "Modern Devlet ve Aşiretler Arasında Irak", (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü, 2011, s./p. 77.

verilmesidir.¹² Kadın haklarının sağlanması konusunda en büyük engel olarak yer alan bu yetki, kadına Őiddetin önünü açmış ve böylece Irak'ta kadınların eŐlerinden Şiddet görme yaygınlığı artmıŐtır. Buna ek olarak; Irak'ta kadın boşanma hakkına sahip olmayıp bu hak sadece erkeğe verilmiştir. Kadın sadece eŐi üç yıl veya bundan daha fazla hapis cezasına çarpıtıldığı zaman mahkemeden boşanma talep etme hakkına sahip olabilmektedir.¹³ Ayrıca Irak kanununa göre erkeğin ikinci bir kadınla evlenmesi ile ilgili bir engel bulunmamaktadır. Bunun yanı sıra; 09.04.2003 tarihinden önce yürürlükte olan yasaya göre evli bir kadının pasaport alabilmesi için eşinin onayı gerekmektedir.¹⁴ Kadınları her alanda erkeğe bağlı hale getirmeye yol açan bu tür düzenlemeler sonucu Irak toplumunda kadın hakları ile ilgili ciddi ihlaller yaşanmıştır. Yasalarda başlayan bu cinsiyet ayrımcılığının kapsamı toplum içerisinde farklı uygulamalarla geniŐlemektedir. Resm bir yasak olmamasına rağmen kadınların araba kullanmalarına izin verilmemesi bu ihlallerden bir tanesidir.¹⁵

Iraklı kadınların temel insan haklarını elde etmelerine ilişkin düzenlemelerin tarihlerine bakılacak olduğunda dünyadaki kadın hareketlerinin çok gerisinde kaldığı görülmektedir. Örneğin Irak'ta ilk kız okulu 1899 yılında açılmıŐ; hukuk fakültesine kızların kayıt yaptırması ise 1921 yılında başlamıştır. Irak'ta yayınlanan ilk kadın dergisi *Leyla*'nın yayınlanma tarihi ile ilk kadın derneği *Nd en-Naha en-Nisayye*'nin (Iraklı Kadınların UyanıŐı Derneği) kurulması 1923 yılına denk gelmiştir. Iraklı kadınların sosyal yaŐamdaki hak düzenlemelerinin gecikmesi siyaset alanında da benzer Şekilde gerçekleşmiştir. Nitekim kadınların milletvekili seçme ve seçilme hakkını almaları ancak 1980 yılında mümkün olabilmıŐtir. Bunlara ek olarak; kadın haklarına ilişkin bir farkındalık oluŐturmak ve hak ihlallerini ortadan kaldırmak amacıyla BirleŐmiŐ Milletler tarafından 1977

¹² Bilgay Duman, "Irak'ta Kadınların Durumu ve Siyaset: Türkmen Kadınları rneği", *Ortadoğu Analiz Dergisi*, 7-8 (2009), s./p. 99.

¹³ Merdan Yunus, "Genel Hükümleri İtibarıyla Türk Ceza Kanunu ile Irak Ceza Kanunu'nun Karşılaştırılması" (yüksek lisans tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s./p. 78.

¹⁴ Ehsan Faisal Abdulahameed Waraqa, "Karşılaştırmalı Hukuk ve Irak Anayasalarında Seyahat zgrlğ" (yüksek lisans tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s./p. 46.

¹⁵ Duman, "Irak'ta Kadınların Durumu ve Siyaset: Türkmen Kadınları rneği", s./p. 99.

yılında uluslararası bir gün olarak ilan edilen ve her yıl 8 Mart tarihinde kutlanan Dünya Kadınlar Gününün Irak'ta ilk olarak kutlanmaya başlanması ancak 2004 yılında gerçekleşmiştir.

3. Nâzik el-Melâike'nin Şiirlerinde Kadın

Bir kadın şair olarak el-Melâike, temel hak ve özgürlüklerinden mahrum bir yaşam süren Iraklı kadını şiirlerine birçok kez konu edinmiştir. Şair, toplumsal yaşamın her alanında kadını sınırlayan resmi ve gayri resmî birçok kısıtlama bulunmasından dolayı iç dünyasında yaşadığı daralmayı *el-Uf'uvan* (Engerek Yılanı) adlı şiirinde dile getirmiştir. el-Melâike'nin, kadınların yaşamına birçok sınırlılık getiren toplumsal düzeni yılanla benzetmesi anlamlıdır. Nitekim bu yılan, kadın nereye giderse gitsin sinsi bir düşman gibi kendisini takip etmektedir. Böylece şair; ataerkil sistemin kadın düşmanı olduğuna, toplumsal hayatın her köşesine sızan bu sınırlılıkların çokluğuna ve bu durumdan kaçışın zorluğuna işaret etmiştir:

أَيْنَ أَمْشِي؟ مَلَّتُ الدَّرُوبَ
وَسَيِّمْتُ المُرُوجَ
وَالْعَدُوَّ الحَفِيَّ اللُّجُوجَ
لَمْ يَزَلْ يَتَّقِي خُطَوَاتِي، فَأَيْنَ الهُرُوبُ؟
المَمَرَاتِ وَالطَّرِيقِ الذَاهِبَاتِ؟
بالأغاني إلى كلِّ أَفُقٍ غَرِيبِ
وَدُرُوبِ الحَيَاةِ
وَالدَّهَالِيزِ فِي ظُلُمَاتِ النُّجَى الحَالِكَاتِ
وَرَوَايَا النَّهَارِ الجَدِيدِ
جُبْتُهَا كُلَّهَا، وَعَدُوِّي الحَفِيَّ العَنِيدِ
صَامِدٌ كَجِبَالِ الجَلِيدِ¹⁶

¹⁶ Nâzik el-Melâike, *Dîvân Nâzik el-Melâike*, Cilt II, (Beyrut: Dâru'l-'Avde, 1986), s./p. 77.

*Nerde yürüyeyim? Usandım yollardan!
Bıktım çayır ve çimenlerden
İnatçı sinsî düşman ise
Hâlâ beni takip etmekte. Kaçış nereye !?
Geçitler ve yollar,
Açılıyor her biri yabancı bir ufka şarkılarla
Yaşam yollarını,
Kapkaranlık gecelerdeki dehlizleri,
Gündüzün kurak köşelerini
Dolaştım hepsini birer birer
Oysa inatçı sinsî düşmanım
Yerinde duruyor bir buz dağı gibi.*

El-Melâike, aşağıda verilen, *Sevratun 'alâ's-Şems* (Güneşe Devrim) adlı şiirinde, kadının toplum içerisinde maruz kaldığı ikincil durumunu üstü kapalı olarak eleştirmiştir. Gündüz vakti sadece evin işleri, çocukların bakımı ve eşinin hizmetini görmek için çalışan kadın; kendisi için hiçbir şey yapamadığından dolayı “gündüz vakti” ona köleliği çağrıştırmaktadır. Buna karşın kadın, gece vakti yapması gereken işler son bulduğu için düş kurarak sahip olamadığı özgürlüğün hayalini kurabilmektedir. Bu bağlamda gündüz, kadın için bir esaret; gece ise özgürlük anlamına gelmektedir. Bu yüzden şair, kadını ikinci planda tutan toplumsal yapıya olan öfkesini güneş üzerinden dile getirmeye çalışmaktadır. Gündüzün kendisine yüklediği ağır sorumluluklardan geceye kaçan kadın, beklediği özgürlüğü bulamasa da onun hayaliyle teselli olabilmıştır:

لا تَنْشُرِي الأضواءَ فوقَ خميلتي
إن تُشْرِقي، فلغيرِ قلبي الشاعرِ
ما عادَ ضوءُكِ يستثيرُ خوالجي
حَسْبِي نجومُ الليلِ تُلْهُمُ خاطري
هِنَّ الصديقاتُ السواهُرُ في النُجَى
يفهمنَ رُوحِي وانفجارَ مشاعري
ويُرِقْنَ في جَفْنِي خُيوطَ أشعَّةِ
فَضِيَّةٍ، تحتَ المساءِ الساحرِ¹⁷

*Fidanlarımın üzerine saçma ışıklarını
Doğacaksan, şair yüreğim için doğma!
Duygularımı uyandırmıyor artık senin ışığın
İlham veren gecenin yıldızları bana yeter.
Onlardır ki, sabaha kadar bana arkadaşlık eden,
Ruhumu ve duygularımın taşkınlığını anlayan
Yoruyor gözlerimi ip gibi ışınlar.
Sihirli bir akşamın karanlığında bir gümüş misalidir onlar*

Ataerkil düzen, kadının bireysel yönelişini göz ardı edip onların her konuda teslimiyetini öncelemekte ve söz konusu beklentilere uymayan kadınları dışlamaktadır. Buna göre toplumda kadın; güçsüzlük, duygusallık, sessizlik gibi kavramlarla kodlanmakta ve bu sınırların dışına çıkan kadınlar kendi doğalarına aykırı davranmakla suçlanmaktadırlar. Dolayısıyla bu tip toplumlarda kadına ilişkin oluşturulan benzer algılar, onlar üzerinde uygulanan denetimin önemli bir dayanağı niteliğindedir. Bu fikir temel alınarak oluşturulan toplumsal cinsiyet rolleri, kadını günlük yaşamı

¹⁷ el-Melâike, *Dîvân Nâzik el-Melâike*, Cilt I, s./p. 488.

içerisinde yanlış bir şey yapma korkusuyla dar bir yaşam alanına sıkıştırmakta; bu nedenle kadınların davranışlarının şekillenmesinde bu korku büyük bir rol oynamaktadır.¹⁸ El-Melâike, bahsi geçen nedenlerden dolayı kadınların günlük yaşamlarına hâkim olan korku duygusu nedeniyle içlerine kapanmalarına *Şelc Ve Nâr* (Buz ve Ateş) isimli şiirde şu şekilde değinmiştir:

تسألُ ماذا أقصدُ؟ لا، دَعْنِي، لا تسألُ
لا تَطْرُقْ بَوَابَةَ هَذَا الرُّكْنِ الْمُعَقَّلِ
اتركني يحجبُ أسرارِي سِتْرٌ مُسَدَّلٌ
إنَّ وراءَ الأستارِ ورودا قد تدبُّلُ
إن أنا كاشفتُكَ، إن عرَّيتُ رؤى حَبِّي
وزوايا حافلةً بالللهفةِ في قلبي
فستغضبُ مني، سوف تنورُ على ذنبي
وسينبُتُ تأنيبكُ أشواكا في دربي

.....

لا، لا تسأل...دعني صامتةً منطويه
أترك أخباري وأناشيدي حيثُ هي
اتركني أسئلة وردودا منزويه
وردودا تبقى في تحت ثلوجك منحنية
يا آدمُ لا تسأل...حزأوك مطويه
في زاوية من قلبك حيرى منسية
ذلك ما شاءته أقدارُ مقضيه
آدم مثلُ الثلجِ، وحواءُ نارِيه

¹⁸Jale Parla, *Kadınlar Dile Düşünce: Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), s./p. 7-8.

*Ne kastettiğimi mi soruyorsun? Hayır, bırak, sorma bunu!
Çalma bu kilitli cephenin kapısını
Beni bırak! Sırlarımın üstünü bir perde örtün
Perdenin arkasında solan güller var
Şayet durumumu sana açıklasaydım,
Sevgimi açıkça ifade etseydim,
Yüreğimin derinliklerindeki büyük özlemi bilseydin
Bana öfkelenecektin, günahlarım karşı ayaklanacaktın
İşittiğim azarlar, yolumda bir diken gibi bitecekti
.....
Hayır, sorma... Beni bırak sessiz ve içine kapanık
Bırak bildiklerim ve şarkılarımı, onlar olduğu gibi
Cevapsız bir soru olarak beni bırak
Buzun altında eğilmiş güller olarak bırak
Ey Âdem sorma! Senin Havva'n içine kapanmış
Yüreğinin bir köşesinde, şaşkın ve unutulmuş
Kader böyle istemişti; Âdem buz, Havva ateş¹⁹.*

Kadının toplumsal konumuna ilişkin olumsuz algının en görünür taraflarından biri ahlaki meselelerde ortaya çıkmaktadır. Nitekim Irak gibi Doğu toplumlarında, çoğunlukla toplumun sınırlarını belirlediği ahlaki konularda, kadın ve erkek arasında ciddi eşitsizlikler bulunmaktadır. Bu eşitsizlik, kadının ölümüne karar verecek kadar ileri bir boyuta ulaşmaktadır. Namus veya töre cinayeti adıyla bilinen bu durum; ataerkil yapıya sahip toplumlarda kadının erkek karşısındaki konumuna dair birçok noktayı açıklayan kavramdır. Hukuki kuralların zayıf kaldığı aşiret toplumlarında,

¹⁹ el-Melâike, *Dîvân Nâzik el-Melâike*, Cilt II, s./p. 483-484-485.

etkin bir güç haline gelen treyle devamlılığı sağlanan namus cinayeti, gerçekleştiği toplumdaki kadın-erkek eŐitsizliđini güçlü bir Şekilde simgelemektedir.

“Bir toplumun üyelerinin çoğunun inandığı, terbiye standartlarını sağlamada esas olan ahlaki kurallar ve davranıŐ biçimleri”²⁰ Şeklinde tanımlanan tre: bütünüyle sosyolojik bir kavram olma özelliğine sahiptir. Çünkü tre kurallarının oluşum süreci; toplumun ihtiyaç, beklenti ve değerleri esas alınarak bir gelişim izlemiŐtir. Buna göre; kişinin yaptıkları ile yapmaktan kaçındıkları bireysel kararlarına değil, toplumun beklentilerine dayanmaktadır.

Törenin; özellikle aile ve akrabalık iliŐkilerinin güçlü olduğu, insanların birbirlerine ekonomik anlamda bağlı olduğu, ülke kanunlarının uygulanma noktasında zayıf kaldığı, eğitim seviyesi düŐük, dıŐa kapalı tarım toplumlarında insanların yaŐamını biçimlendirmede etkin bir role sahip olduğu bilinmektedir. Tre toplumlarında bireyin davranışı, ait olduğu ailedeki tüm bireyleri yakından etkilemekte ve bu durum kişilerin topluma hesap vermelerinin kaçınılmaz bir durum olduğu anlayıŐını ortaya çıkarmaktadır. Buna göre konulan kurallar ve verilen cezalar; ailenin onur, Şeref ve itibar kelimeleriyle ifade edilen değerlerini korumaya yönelik olup bireyi önceleyen bir anlayıŐtan uzaktır. Bu nedenle ailenin toplum içerisinde utanç duymadan yaŐaması, kişilerin töreye göre hareket etmesine bağlıdır. Bu toplumlarda aileler, toplumun karşısına törenin gereğini yerine getirmiŐ olarak çıkmayı öncelikli bir durum olarak görüp töreye aykırı olan bir davranışı bađıŐlamayı tercih etmemektedirler. Dolayısıyla tre toplumlarında söz konusu olan, kişinin onuru olmayıp ait olduğu ailenin onurudur.

Tre, sosyal hayata dair kapsamlı bir kural dizini olarak bilinmekle birlikte, bunlar içerisinde bir alt unsur olarak düŐünülmesi gereken ‘namus’ kavramı, ahlaki davranışları içine aldığı için kritik bir önem kazanmaktadır. Namus, temelde ‘bir toplum içinde ahlaki kurallara bağlılık’²¹ tanımının

²⁰ Gordon Marshall, *Sosyoloji Szliğ*, ev. Osman Akinhay/Derya Kömürcü, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), s./p. 763.

²¹ Türk Dil Kurumu, “Büyük Türkçe Szlik”,

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5cd3e171b9bdd9.37582477 (Erişim: 19 Kasım 2017)

doğrultusunda geniş bir anlam içeriğine sahip olması gerekiyorken, bu kavramın toplum nezdindeki algısında ciddi bir daralma göze çarpmaktadır. Nitekim ataerkil toplumlarda namus genellikle kadına atfedilen bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Bu tip toplumlarda kadın namusun taşıyıcısı, erkek ise namusun koruyucusudur.²² Bu anlayış temelinde; kadının karşı cinsle, zorunlu veya isteyerek, töreye göre yanlış kabul edilen bir irtibat içinde olması, ailenin namusuna leke düşüren ve erkeğin müdahale etmesi gereken bir durum olarak değerlendirilmektedir.²³

Geniş ailelerin bir üst yapısı olan aşiretlerde, kadının söz konusu davranışı namusu lekeleyen bir durum olarak görüldüğü için bu davranışın cezası ölüm olarak belirlenmektedir. Namusla ilişkili bir yanlışın ölümle cezalandırılmasının, toplumun namus konusundaki hassasiyetini gösteren bir durum olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca töre, birçok çeşitli durumu içine almakla birlikte namus cinayetleri ile töre cinayetlerinin aynı anlamda kullanılabilmesi bu hassasiyetin ayrı bir göstergesidir.

el-Melâike, toplumdaki kadın algısının onu ölüme götürecektir bir boyutta olmasını ele alarak töre cinayeti üzerinden bu konuyu sorgulamıştır. Dolayısıyla el-Melâike, kadının günlük hayatında karşılaştığı sıkıntılar ile onun ölümüne sebep olacak durumların tamamının temelinde toplumsal cinsiyet rollerine dayandığını ima ederek tek bir konuda kadının genel durumunu özetlemiştir. Şair; romantik bir üslupla kaleme aldığı ve namus cinayeti üzerinden kadın konusuna değindiği *Gaslen Lil'ar* (Namusu Temizlemek İçin) adlı şiiri ile arka planı geniş olan toplumsal bir soruna parmak basmış ve Arap kabile toplumunun kadına bakış açısını tüm çıplaklığıyla ortaya koyarken yer yer ironik bir söyleme başvurmuştur:

" أمَاهُ ! وَحَشْرَجَةٌ وَدَمَوْعٌ وَسَوَادُ
وَأَنْبَجَسَ الدَّمُ وَأَخْتَلَجَ الْجِسْمُ الْمَطْعُونُ
وَالشَّعْرُ الْمَتَمَوِّجُ عُنَّشَ فِيهِ الطَّيْنُ

²² Berrin Oktay Yılmaz, "Geleneklerin Ardındaki Ölümler: Töre Cinayetleri", *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 8 (2003), s./p. 71.

²³ Lama Abu-Odeh, "Arap Topluluklarında Namus Cinayetleri ve Toplumsal Cinsiyetin İnşası", Çev. Ebru Salman, Ed. Pınar İlkaracan, *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), s./p. 245.

" أمَاهُ ! وَلَمْ يَسْمَعْهَا إِلَّا الْجَلَادُ
وَعَدَا سَيِّجِيءُ الْفَجْرُ وَتَضْحُو الْأُورَادُ
وَالْعَشْرُونَ تُنَادِي وَالْأَمَلُ الْمَقْتُونُ
فَتُجِيبُ الْمَرْجَةُ وَالْأَرْهَابُ
رَحَلَتْ عَنَّا غَسْلًا لِلْعَارِ
وَيَعُودُ الْجَلَادُ الْوَحْشِيُّ وَيَلْقَى النَّاسَ
" العَارُ؟ " وَيَمْسُخُ مُدَيْتَهُ - "مَرْقْنَا العَار" ²⁴

"Anneciğim! Bir hırıltı, bir gözyaşı ve bir karanlık

Kan aktı, yaralı bedene karıştı

Dağınık saçlar çamura bulaştı

"Anneciğim!" Cellattan başka onu kimse duymaz oldu

Elbette yarın gün ağaracak ve yapraklar uyanacak

Yirmili kızlar ve güzel umutlar seslenecek

Çayır ve çiçekler cevap verecek:

Namusu temizlemek için bizden ayrıldı

Vahşi cellat geri dönüyor ve insanlarla buluşuyor

"Namussuzluk!?"

"Bıçağını siliyor ve "Namusu temizledik" diyor

Namus, toplum nezdinde taşıdığı hassasiyet nedeniyle ölüm de dâhil olmak üzere her türlü şiddeti mazur gösterecek kritik bir kavram olma özelliğindedir. Dolayısıyla sosyal hayatta kadına şiddeti ortaya çıkaran çeşitli sebepler kişisel olarak değerlendirilebilecek özelliklere sahipken; bundan çok daha ağır bir şiddet türü olan namus cinayeti, töreye dayanması

²⁴ el-Melâike, *Dîvân Nâzîk el-Melâike*, Cilt II, s./p. 351-352

yönüyle toplumsal bir özelliğe sahiptir²⁵. Bu nedenle cinayeti yerine getiren kişi, ortak bir kararı uygulaması nedeniyle topluma uygun bir davranışta bulunmuş olarak haklılık duyabilmektedir. Nâzik el-Melâike, ailenin onurunu korumak için kardeşin kardeşi vurmasında sakınca görmeyen bu toplumsal anlayışı ironik bir dille şöyle eleştirmektedir:

"وَرَجَعْنَا فُضْلًا بِيَضِّ السُّمْعَةِ أَحْرَارُ"

"يا رَبِّ الحانَةِ ، أَيَّنَ الحَمْرُ؟ وَأَيَّنَ الكَأْسُ؟"

"نادِ الغانِيَةَ الكَسْلَى العاطِرَةَ الأَنْفاسُ"

"أفدي عَيْنَيْها بِالقرانِ وَبِالأَقْدارِ"

إملاً كَأَساتِكَ يا جَرَّارُ

وَعلى المَقْتولةِ غَسَلُ العارِ

وَسَيَأْتِي الفَجْرُ وَتَسْأَلُ عنها الفَتياتُ

"أين تراها" فَيَرُدُّ الوَحْشُ "قتلناها"

"وَصَمَّتْ عارٍ في جَبْهَتِنَا وَغَسَلْنَاهَا"²⁶

Erdemli, saygın ve özgür bir şekilde döndük

Ey meyhaneci içki ve kadeh nerede!?

Sulukları güzel kokulu olan tembel dansözün çağırın

Onun gözlerini Kuran'ya kadere feda ederim

Kadehini doldur ey cellat!

Öldürülenin şerefine .. Namusu temizlemek adına

Sabah olacak ve kızlar onu soracak

Onu nerde göreceğiz acaba! ? Vahşi cellat "Onu öldürdük" diye cevap verir

Alnımızda kara bir leke vardı, onu temizledik.

²⁵ Yılmaz, "Geleneğin Ardındaki Ölümler: Töre Cinayetleri", s./p. 73.

²⁶ el-Melâike, *Dîvân Nâzik el-Melâike*, Cilt II, s./p. 352.

El-Melâike'nin romantik bir üslupla başladığı şiir, tüm kadınları içine alan bir iletiye dönüşerek son bulmaktadır. Bahsi geçen cinayetin dilden dile dolaşmasından bahsedilirken diğer kadınların benzer bir davranış içerisinde girmekten kaçınmaları için bu cinayetin kasıtlı olarak duyurulması ve böylece onların korkutulması söz konusudur. Bu haberi duyan kadınların babalarından ve kardeşlerinden dahi korkmaları sonucunda erkeklere karşı genel bir çekincenin içine girmeleri ve günlük yaşantılarını erkekten korku duyma ekseninde geçirmeleri durumu ortaya çıkmaktadır. Böylece kadın, erkeğin kendi yaşamında denetim kurma serbestliğini kabullenerek davranışlarını buna göre şekillendirmektedir.

وَسَتَّحْكِي قِصَّتَهَا السَّوْدَاءَ الْجَارِثُ ،
وَسَتَّرُوبِهَا فِي الْحَارَةِ حَتَّى النَّخْلَاتُ ،
حتى الأبوابِ الْحَسْبِيَّةِ لَنْ تَنْسَاهَا
وَسَتَّهْمِسُهَا حَتَّى الْأَحْجَارُ
عَسَلًا لِلْعَارِ ..
عَسَلًا لِلْعَارِ ..

"يا جَارَاتِ الْحَارَةِ ، يَا فِتْنَاتِ الْقَرْيَةِ "
"الْخُبْرُ سَنَعْجُبُهُ بِدُمُوعِ مَآقِينَا "
"سَنَقُصُّ جَدَائِلَنَا وَسَنَسْلِخُ أَيَّدِينَا "
"لِتَظَلَّ ثِيَابُهُمْ بِيضَ اللُّونِ نَقِيَّةً "
"لَا بَسْمَةَ ، لَا فَرْحَةَ ، لَا لُفْتَةَ فَالْمُدِّيَّةُ "
"تَرْقُبُنَا فِي قَبْصَةِ وَالِدِنَا وَأَخِينَا "
"وَعَدَا مَنْ يَدْرِي أَيُّ قِفَارٍ "
"سَنُورِينَا عَسَلًا لِلْعَارِ ؟ "27

²⁷ el-Melâike, *Dîvân Nâzik el-Melâike*, Cilt II, s./p. 353-354.

*Kara bahtlı hikâyesini kadın komşuları anlatacak
Mahallede, hatta hurma ağaçlarına
Ahşap kapılar dahi bu hikâyeyi unutmayacak
Taşlar bile fısıldayacak
“Namus temizlendi “..... Temizlendi namus” diye
Ey mahallenin kadınları! Ey köyün kızları!
Ekmeği gözyaşlarımızla yoğuracağız
Saç örgülerimizi keseceğiz ve elimizin derisini soyacağız
Onların (erkeklerin) elbiseleri ak ve temiz kalsın diye.
Ne bir tebessüm ne bir sevinç ne de bir iltifat var
Bıçak, babamızın ve kardeşimizin elinde, dolaşiyor peşimizde
Kim bilir yarın hangi ıssız bir yer bedenimizi kucaklayacak
Namus temizliği adına.*

Töre cinayetleri, toplumdaki kadın-erkek eşitsizliğinin büyük oranda yansıma bulduğu önemli sorunlardan biridir. Nitekim kadının tecavüze uğraması veya evlenmeden önce hamile kalması gibi durumlarda sorunun çözümüne olan yaklaşım, kadının mağduriyetini gidermeye yönelik olmayıp olayın üstünü kapatmak şeklinde tercih edilmektedir. Bu olayın üstünü kapatabilecek en kesin çözümün, kadının hayatına son verme olduğu konusunda ailenin erkek üyeleri hemfikir olmaktadır. Bu kararın verilmesini kolaylaştıran anlayışın altında yatan nedenin ise kadının toplumdaki yerinin önemsiz olarak görülmesiyle alakalı olduğunu söylemek mümkündür.

Müslüman nüfusun büyük bir çoğunluk oluşturduğu Irak gibi ülkelerde, kadının bedenini kendine değil; aileye, aşirete ya da topluma ait gören erkek egemen bir anlayış ve tutum söz konusudur. Bu anlayışın temelinde, kadını bir birey olarak değil evin bir malı olarak gören ataerkil ideoloji yatmaktadır. Buna göre kadın tıpkı bir toprak gibi yabancıdan korunması gereken bir

varlık olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla toprağın elinden alınması korkusu, namusa zarar gelebilme ihtimalini taşıdığından toprak ile namus arasında bir paralellik ortaya çıkmıştır.²⁸ Birçok önemli tarım arazisine sahip olan Türkiye'nin Güneydoğu Anadolu Bölgesi ile Irak'ta tarımın yapıldığı Erbil ve Dohuk gibi bölgelerde namus cinayetlerindeki artışa dikkat edilirse toprak-namus ilişkisi daha çok anlam kazanmaktadır.

Ataerkil sistemi ortaya çıkaran sebeplerden biri de; tek eşli evliliklerin yaygınlaşıp çekirdek aile tipinin ortaya çıkmasıdır. Nitekim bu düzen içerisinde evin geçimini sağlama işini tek başına üstlenen erkek, ailenin ekonomik durumuna yön vermesi nedeniyle aile içerisinde söz sahibi olarak evin reisi konumunda değerlendirilmiştir. Erkeğin aile içerisinde bu özelliği kazanması, zaman içerisinde ona kontrolü altındakileri yaşatma ve öldürme hakkını kendinde görme inancını kazandırmıştır. Bu düzene dayalı olarak ev içerisinde edilgen bir rol üstlenen kadın, erkeğin çocuklarını dünyaya getirip onları besleyen biri haline gelmiştir. Evcil köle anlamına gelen famulus sözcüğünden türeyen familia kelimesinin, erkeğin mülkiyeti altındaki kölelerin tamamı anlamına gelmesi, kadınların evcil köleye dönüşme sürecini açıklayan önemli bir noktadır.²⁹ Bu nedenle evde etkin bir konuma sahip olmaktan uzak kalan kadın, doğurduğu çocukların erkeğe ait olduğuna inandırma sorumluluğu taşıma gibi bir role itilerek pasifize edilmiştir. Kadının; mülkiyeti elinde bulunduran erkeğin, mirasını bırakacağı çocukların kendi çocukları olduğundan emin olmasını sağlaması gerekmektedir. Namus adı altında şekillenen bu düzen, erkeğe aile içerisindeki kadının bedenine hükmetme hakkını veren anlayışın arka planına ilişkin çok önemli bir sosyolojik gerçeklik taşımaktadır.

Bu anlayış sadece geleneklere dayanmakla kalmayıp devlet politikası ve kanunlarını etkileyecek kadar büyük bir güce sahiptir. Erkeğe davranış serbestliği tanıyan bu tutum, yasalardaki boşluklarla pekişmekte ve buna dayalı olarak birçok insan hakları ihlali yaşanmaktadır. Bunun en büyük göstergelerinden biri, Irak Ceza Kanunu'nda tecavüz suçunun kişilere karşı işlenmiş suçlar içinde değil ahlaka karşı işlenen suçlar arasında yer

²⁸ Ayşe Nevin Yıldız Tahincioğlu, *Namusun Halleri*, (İstanbul: Postiga Yayınları, 2011), s./p. 128.

²⁹ Kalay, "Namus ve Toplumsal Cinsiyet", s./p. 156.

almasıdır.³⁰ Nitekim tecavüz suçunu işleyen, bu suçun mağduru ile evlendiği takdirde ceza uygulanmamaktadır. Bu durum ise Irak Ceza Kanunu'nun cinsel suçları sadece genel ahlak açısından ele aldığını ve düzenlemeleri kadınların insani haklarını göz önüne almadan oluşturduğunu ispatlamaktadır.³¹ Irak'ta namus cinayetlerinin bir suç olarak kabul edilmemesi bahsi geçen artışa yol açan önemli bir etken olarak görülmektedir. Namusu korumayı hafifletici bir neden olarak kabul eden Irak Ceza Kanunu, “namus cinayeti” işleyen bir katili hafifletilmiş altı aylık bir hapis cezasına çarptırmayı öngörmektedir.³²

Arap coğrafyası içerisinde diğer ülkelere nazaran kapalı bir toplum olma özelliğindeki Irak'ta aşiret kültürünün baskın olması töre cinayetlerini besleyen önemli bir sebep olarak durmaktadır. Bu nedenle töreye bağlı olarak hareket eden aşiretlerin kadın konusundaki tutumları sonucunda namus cinayetlerinde bir artış olduğu öne sürülmektedir.³³ Aşiretlerin kapalı bir yapıya sahip olmaları nedeniyle cinayetlerin çoğu açığa çıkmamakla birlikte söz konusu artış önemli bir sosyal gerçeklik olarak devam etmektedir.

Hayatın her alanında varlığını hissettiren aşiret sistemi, Irak toplumunun en ayırt edici özelliği olarak öne çıkmaktadır. Bununla alakalı olarak Irak devletinin temelini aşiret yapısının oluşturduğu iddia edilmektedir.³⁴ Nitekim 1916'da çıkarılmış olan Aşiret Davaları Yasası, Irak devletinin kuruluş tarihini (1921) öncelemektedir. Genel Devlet Yasası'na ek olarak bu yasanın da bulunması ve resmi varlığını kraliyet döneminde de devam ettirmesi devletin iki yasa ile yönetildiğini göstermektedir.³⁵ Cumhuriyet rejiminin başlamasından sonra resmîyette aşiretler yer almamakla birlikte toplum

³⁰ Hiba Hadi Bakir, “Türk ve Irak Ceza Kanunlarında Cinsel Saldırı Suçu” (yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s./p. 105.

³¹ Bakir, “Türk ve Irak Ceza Kanunlarında Cinsel Saldırı Suçu”, s./p. 102.

³² Duman, “Irak'ta Kadınların Durumu ve Siyaset: Türkmen Kadınları Örneği”, s./p. 99.

³³ Emel Bayrak, “Ataerki-Hukuk İlişkisi Çerçevesinde Türkiye'de Namus Cinayetleri” (doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s./p. 233.

³⁴ Necdet Yaşar Bayatlı, “Irak'ta Aşiretler Arası İhtilaflara Yol Açan Olaylarla İlgili Halk Anlatılarının Tespit Edilmesi ve Halk Edebiyatı Çerçevesinde İncelenmesi”, *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 15 (2016), s./p. 31.

³⁵ Huseyn 'Adnân Tâhir, “Devru'l 'Aşire fî-Teşkil ed-Devle el-'Irâkiyye el-Hedise”, <http://mcsr.net/news13> (Erişim: 10 Haziran 2017)

içerisindeki etkisini korumaya devam etmiştir. Yeni rejim bunun önüne geçebilmek için insanların soy isimlerinde aşiretlerinin adını kullanmasını yasaklamak gibi bir tedbire başvursa da ülke içerisinde uzun süren savaşların yıpratıcılığı nedeniyle bu konunun üzerine gidememiş; hatta yer yer sorunların çözümünde aşiretlerden yardım istemek durumunda kalmıştır.³⁶

ABD'nin Irak'ı işgalinden sonra hükümet yıkıldığı için ülkede yaşanan otorite boşluğu nedeniyle sosyal hayatı düzenleyen kuralları aşiretlerin belirlemesinin önü açılmıştır.³⁷ Bu bağlamda Irak'ın işgal öncesi ve sonrası döneminde kadının sosyal konumu ile ilgili önemli farklılıklar görülmüştür. İşgal öncesinde çeşitli konumlarda çalışabilme olanağı olan Iraklı kadınlar, Ortadoğu ülkeleri içerisinde birçok özgürlüğe sahip olma konusunda öne çıkarken, işgal sonrasında bu özgürlüklerinin çoğunu kaybetmek durumunda kalmışlardır.³⁸ Özellikle milislerin baskın olduğu bölgelerde kadınlar, radikal görüşlü gruplar tarafından peçe takmak ve makyaj yapmamak gibi uyarılarla karşılaşmakta ve bunlara uyulması konusunda büyük bir baskı ve korku yaşamaktadırlar. Bu baskıların etkilerinden biri ise okuyan kız öğrenci sayısının düşmesidir. Nitekim Irak Eğitim Bakanı'nın 2007'de yaptığı bir açıklamaya göre kadınların yüzde yetmişini artık bir eğitim kurumuna kayıt yaptırmamaktadır.³⁹ İç karışıklıkların yoğun olarak yaşandığı Irak'ta kadınların siyaset alanında etkin olmaları da mümkün görünmemektedir. Ülkedeki yasal düzenlemeler kadının siyasi haklarını tanımakla birlikte aşiretlerin baskısı nedeniyle kadınlar bu haklarını kullanamamaktadırlar. Örneğin 2009'da yapılan yerel seçimlere katılan dört bin kadın aday, radikal görüşlü grupların baskısı sonucu seçim kampanyalarına katılamamıştır.⁴⁰ Ayrıca ülkedeki erkeklerin kadınlara oy verme konusunda isteksiz olması ile ülke genelinde kadınların oy kullanma oranlarındaki düşüklük, kadınların siyaset alanında etkin olmalarının önünü tıkamakta; bu durum ise onların sosyal hayatta söz sahibi olmalarına engel olmaktadır.

³⁶ Bayatlı, "Irak'ta Aşiretler Arası İhtilafırlara Yol Açan Olaylarla İlgili Halk Anlatılarının Tespit Edilmesi ve Halk Edebiyatı Çerçevesinde İncelenmesi", s./p. 32.

³⁷ Bayrak, "Ataerki-Hukuk İlişkisi Çerçevesinde Türkiye'de Namus Cinayetleri" s./p. 233.

³⁸ Dahr Jamail, "Iraqi Women More Oppressed Than Ever",

<http://www.antiwar.com/jamail/?articleid=12477> (Erişim: 18 Ocak 2018)

³⁹ Jamail, "Iraqi Women More Oppressed Than Ever".

⁴⁰ Duman, "Irak'ta Kadınların Durumu ve Siyaset: Türkmen Kadınları Örneği, s./p. 99.

Yönetimdeki boşluktan ve zafiyetten kaynaklanan olumsuz yaşam koşulları içerisinde yasaların uygulanmasına dair büyük aksaklıklar yaşanmıştır. İş başına gelen hükümetlerin güçsüzlüğü nedeniyle birçok insan ortaya çıkan anlaşmazlıkların çözümü için aşiretlere başvurmaya başlamıştır. Aşiretlerin sorun çözümüne müdahale etmesini hazırlayan ve onları etkin bir duruma getiren bu ortamda kadınlar bu yapıların keyfi uygulamalarına boyun eğmek zorunda kalmışlardır. Böylece ölmüş birçok aşiret geleneği tekrar canlanmış; bu durum da kadınların sahip oldukları haklarının ellerinden gitmesine yol açmıştır. Sözü edilen geleneklerden biri de; aşiretler arası anlaşmazlıkların çözümünde bir tür tazminat veya kan parası olarak yapılan evlilik anlamına gelen “fasliye” geleneğidir. Ülkedeki derneklerin yaptığı araştırmalara göre her yıl yaklaşık iki yüz elli fasliye evliliği gerçekleşmektedir.⁴¹ Normalde 1950’li yılların sonunda Irak yönetimi kadınların kan parası olarak verilmesi biçiminde gerçekleşen fasliye geleneğini yasaklamış ve bu yasanın ardından gösterilen etkin çabalarla ülke içerisinde ortadan kalkması sağlanmıştı. Ancak işgal sonrasında bu evlilik tipinin tekrar yaygınlaştığı görülmüştür.⁴² Kadının isteği dışında gerçekleştirilen ve ona hiçbir söz hakkı tanımayan bu evlenme biçiminde, boşanma ve ayrılma talep etme gibi herhangi bir durum söz konusu olmamaktadır.

Sonuç

Nâzik el-Melâike, Modern Arap Edebiyatı dönemi şairi olarak diğer çağdaşları gibi toplumsal konuları eserlerinde işlemeye öncelik vermiştir. Bu toplumsal konular içerisinde büyük yer tutan başlıklardan biri de kadın olmuştur. Nitekim kadının toplumdaki konumu ile o toplumun gelişmişlik düzeyi birbirine koşut olarak ilerlemektedir. Toplumun kadına olan bakışı ve tutumu o toplumun kültürel seviyesini göstermektedir. Bu bağlamda ülke olarak yeterli gelişimini sağlayamamış Doğu toplumlarında, kadının konumu da sorunludur. Erkeğin lehine olarak oluşturulan toplumsal cinsiyet rolleri, kadınların temel insani haklardan yoksun bir yaşam sürmesine neden

⁴¹ Omar Al-Jaffal, “Blood Money Marriage Makes Comeback in Iraq”, <https://www.al-monitor.com/pulse/ar/contents/articles/originals/2015/06/iraq-tribes-women-blood-money-marriage-dispute-settlement.html> (Erişim: 25 Mart 2018)

⁴² Al-Jaffal, “Blood Money Marriage Makes Comeback in Iraq”.

olmaktadır. Dolayısıyla toplumcu gerçekçi bir kadın şair olarak el-Melâike'nin, kadının toplum içerisindeki konumunu şiirlerinde sorgulaması kaçınılmaz olmuştur.

Diğer Arap ülkelerine göre daha kapalı bir toplum olup aşiret sisteminin geçerliliğini koruduğu Irak'ta kadınların toplumdaki konumu ciddi olumsuzluklar taşımaktadır. Ülke yönetiminde söz sahibi olan aşiretlerin kadına karşı olumsuz tutumu yasalara da yansiyarak pekişmiştir. Özelde Iraklı kadının genelde ise Arap kadınının yaşadığı hak ihlallerini eleştiren şair, zaman zaman kendi kısıtlanmasını da şiirine katmıştır. Bu nedenle kadın izleği, birçok kadın şairin şiirlerinde ortaya çıktığı gibi, birey ile toplumun keşiştiği bir alan olarak dikkat çekmektedir. el-Melâike, sahip olduğu olanaklardan ötürü içinde yaşadığı toplumun kadınlarına göre söz konusu hak ihlallerinin uzağında kalmıştır. Bununla birlikte toplumsal duyarlılık sahibi bir aydın olarak halkının sorunlarını kendine dert edinmiştir.

şiirlerinde kadın konusuna geniş yer veren el-Melâike, yer yer üstü kapalı ifadeler kullanmayı tercih etmiştir. Kadının toplum içerisindeki ikincil konumunu eleştiren şair, bu temayı birçok şiirine yerleştirmekle birlikte kadının öldürülmesi bunlar arasında en dikkat çekenidir. Bu bağlamda “namus” adı altında işlenen cinayeti şiirine konu edinen el-Melâike, ataerkil bir toplumda kadının maruz kaldığı insanlık dışı uygulamaya dikkat çekerek toplumsal cinsiyet eşişsizliğini tek bir konuya sığdırabilmiştir. şair, namus cinayetini kadının toplum içerisindeki ikincil konumuna ayna tutan önemli bir unsur olarak şiirinde kullanmış ve farklı görünümlere sahip olan kadın sorunlarını tek bir konu içerisinde başarılı bir şekilde özetlemiştir. Nitekim ahlaki meseleler, kadının erkekle eşiş haklara sahip olmadığını ortaya çıkaran önemli bir alandır. Sonuç olarak el-Melâike'nin şiirlerinde yer alan kadın, temel hakları elinden alınmış, özgürlükleri kısıtlanmış ve üzerine birçok sorumluluk yüklenmiş olan kadındır. şairin güçlü karşısında ezilen tarafı önceleyen toplumcu tutumu, bu bağlamda kadın için de söz konusu olmuştur.

Kaynakça/Reference

- Abdulrazzaq Talat Othman, “Nâzik el-Melâike'nin Şiirlerinde Kimlik Arayışı” (yüksek lisans tezi), Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Ayşe Kalay, “Namus ve Toplumsal Cinsiyet”, *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi*, 2 (2012), s./p. 151-163.
- Ayşe Nevin Yıldız Tahincioğlu, *Namusun Halleri*, (İstanbul: Postiga Yayınları, 2011).
- Aytaç, Gürsel, *Genel Edebiyat Bilimi*, (İstanbul, Say Yayınları, 2009).
- Berna Moran, *Edebiyat kuramları ve eleştirisi*. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014).
- Berrin Oktay Yılmaz, “Geleneklerin Ardındaki Ölümler: Töre Cinayetleri”, *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 8 (2003), s./p. 69-86.
- Bilgay Duman, “Irak'ta Kadınların Durumu ve Siyaset: Türkmen Kadınları Örneği”, *Ortadoğu Analiz Dergisi*, 7-8 (2009), s./p. 98-105.
- Dahr Jamail, “Iraqi Women More Oppressed Than Ever”, <http://www.antiwar.com/jamail/?articleid=12477> (Erişim: 18 Ocak 2018)
- Ehsan Faisal Abdulhameed Waraqa, “Karşılaştırmalı Hukuk ve Irak Anayasalarında Seyahat Özgürlüğü” (yüksek lisans tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Emel Bayrak, “Ataerki-Hukuk İlişkisi Çerçevesinde Türkiye’de Namus Cinayetleri” (doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Emin Salihi, “Modern Devlet ve Aşiretler Arasında Irak”, (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü, 2011.
- Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay/Derya Kömürcü, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999).
- Hayati Öncel, “Arap Edebiyatında Feminizm” (doktora tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Hiba Hadi Bakir, “Türk ve Irak Ceza Kanunlarında Cinsel Saldırı Suçu” (yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

- Huseyn ‘Adnân Tâhir, “Devru’l ‘Aşîre fî-Teşkil ed-Devle el-‘İrakîyye el-Hedîse.”, <http://mcsr.net/news13> (Erişim: 10 Haziran 2017)
- Jale Parla, *Kadınlar Dile Düşünce: Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet*, Der. Sibel Irzık ve Jale Parla, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014).
- Lama Abu-Odeh, “Arap Toplumlarında Namus Cinayetleri ve Toplumsal Cinsiyetin İnşası”, Çev. Ebru Salman, Ed. Pınar İlkaracan, *Müslüman Topumlarda Kadın ve Cinsellik*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003).
- Mehmet Fatih Nas, “Bölgesel ve Küresel Dinamikler Bağlamında Ortadoğu’daki Kadın Hareketi” (yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Merdan Yunus, “Genel Hükümleri İtibarıyla Türk Ceza Kanunu ile Irak Ceza Kanunu’nun Karşılaştırılması” (yüksek lisans tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Murat Aktaş, “Arap Baharı ve Kadın Hakları”, *Ekev Akademi Dergisi*, 52 (2012), s./p. 29-43.
- Nâzik el-Melâ’ike, *Dîvân Nâzik el-Melâ’ike*, Cilt I, (Beirut: Dâru’l-‘Avde, 1986).
- Nâzik el-Melâ’ike, *Dîvân Nâzik el-Melâ’ike*, Cilt II, (Beirut: Dâru’l-‘Avde, 1986).
- Necdet Yaşar Bayatlı, “Irak’ta Aşiretler Arası İhtilaflara Yol Açan Olaylarla İlgili Halk Anlatılarının Tespit Edilmesi ve Halk Edebiyatı Çerçevesinde İncelenmesi”, *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 15 (2016), s./p. 29-47.
- Omar Al-Jaffal, “Blood Money Marriage Makes Comeback in Iraq”, <https://www.al-monitor.com/pulse/ar/contents/articles/originals/2015/06/iraq-tribes-women-blood-money-marriage-dispute-settlement.html> (Erişim: 25 Mart 2018)
- Türk Dil Kurumu, “Büyük Türkçe Sözlük”, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5cd3e171b9bdd9.37582477 (Erişim: 19 Kasım 2017)



Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)

<http://dergipark.org.tr/istanbuljas>

Volume 2 Issue 1, 2019-1, p.53-76

Submission /Başvuru: 14 February/Şubat 2019

Acceptance /Kabul: 23 May /Mayıs 2019

Between the Power of the Center and the Margin The Function of Intertextuality in the Poetry of Bouqala

Fatima Dilmi*

Abstract

After a period of structural hegemony which considered the literary text as a closed world, now many approaches and visions started to appear to highlight the unproductiveness of such enclosed views, rejecting the concept of closed structure, rather considering the literary text as an open world, capable of interfering with the different contexts that produce and influence it. We find, for example, cultural criticism, of which Abdullah Al-Ghadami, is one of the most notable Arab researchers who attempted to establish the legitimacy of cultural criticism by asking whether in literature exists something more than the literary itself. Al-Ghadami's project is a dismantling of cultural models and a release of their control, by removing a sort of "cultural blindness", which led him to explain the particularities of the Arab cultural discourse, and highlight what he was unable to detect. The aim of our study is to discover the methods that are used by the cultural centre to control the margin's discourse, that is why we choose a form of marginal discourse which is women's oral poetry by looking at the "bouqalat" poems, as a cultural discourse.

Keywords

Poetry, oral, women's, centre, margin.

* Prof., Centre National De Recherches Prehistoriques, Anthropologiques Et Historiques, (fa.dilmi@yahoo.fr).

بين سلطتي المركز والهامش وظيفة التناص في شعر البوقالة

فطيمة ديلمي**

ملخص

بعد فترة من هيمنة البنيوية والتي تعاملت مع النص الأدبي كعالم مغلق انبثقت مناهج ورؤى راحت تؤكد عمق المناهج المسيجة، رفضت مفهوم البنية المغلقة، وصارت تتعامل مع النص الأدبي باعتباره نصًا مفتوحًا قابلاً للتداخل مع السياقات المختلفة التي تنتجها وتتوثر فيه، ومن هذه المناهج نجد النقد الثقافي الذي يعد عبد الله الغدامي من أهم الباحثين العرب الذين سعوا للتأسيس لمشروعيته حيث تساءل عما إذا كان في الأدب شيء آخر غير الأدبية؟ ويكمن مشروع دراسات الغدامي في تفكيك الأنساق الثقافية والتحرر من سيطرتها من خلال القضاء على نوع من "العمى الثقافي" وقد قاده بحثه هذا إلى تبيان خصوصيات الخطاب الثقافي العربي، وإبراز ما فيه من خلل يعجز النقد الأدبي عن الكشف عنه، كتبيان دور الشعر في صنع الاستبداد وإشاعته. وهدف دراستنا هو السعي للكشف عن أساليب المركز الثقافي وحيل خطابه في التحكم في خطاب الهامش وتسخيرها، وهذا ما جعلنا نختار شكلاً من أشكال خطاب الهامش وهو الشعر الشفوي النسوي من خلال أشعار البوقالات بهدف قراءته كخطاب ثقافي.

الكلمات المفتاحية

الشعر، الشفوي، النسوي، المركز، الهامش.

**أستاذة بحث أ، المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الإنسان والتاريخ (fa.dilmi@yahoo.fr).

Extended Abstract

After a period of structuralism dominance, appeared approaches that proved the unproductiveness of structuralist methods, which prevent the reader from fathoming culture and its producers. These new approaches rejected the concept of closed structure and treat literary text as an open one, capable of interfering with the different contexts produced and influenced by what can never be isolated from these approaches. Among these approaches we find: hermeneutics, cultural semiotics, and cultural criticism. Al-ghedami is considered to be one of the most important Arab scholars to have sought to establish the legitimacy of cultural criticism, highlighting that its aim is to examine the text according to what it accomplishes and what it reveals in cultural systems, history, and reality. The aim of our study is to build on Al-Ghedami's ideas, and use the term "intertext" to reveal the methods and rhetoric used by the centre to control and marginalise the margin's discourse, reason for which we have chosen a form of marginal discourse, namely the female oral poetry which is the Bouqala and to study it as a cultural discourse.

The presence of Intertextuality between the margin's discourse, represented by "Boqalat" poetry, and centre's represented by quatrain "Majdoub" poetry, raises the question of whether it represents a form recognition and submission to the centre, both aesthetically and ideologically.

It should be noted that "boqalat" poems did not absorb all quatrains in an arbitrary fashion, rather it was a selective process, choosing the quatrains that revealed flaws in the centre's discourse in relation to the determination of masculinity and femininity.

The woman in "Boqala" poetry, as a producer of oral discourse, did not seek to exclude the centre's discourse in order to create an alternative, rather she did so to give a presence to her own discourse. However, she later realized her inability to face the dominant system.

We still have to determine to what extent this strategy of intertextuality succeeds in concretizing the project of changing women's image.

History - social and literary - proves that “Bouqala” poetry brought no change, neither in women’s reality nor in the reality of their discourse.

The woman in many of her texts replicated the image painted by the centre's discourse, with all its characteristics and its cultural load. Also, if the centre allowed the discourse to exist for decades, it was not only because its presence was necessary for social balance, but also because it did not perceive it as a potential danger, thus in addition to the fact the boqala’s discourse was limited in time and space, it is inherently flawed, in the sense that because it carries some contradictions, in the sense that it is preoccupied with the “other”, and evokes it in a way that makes the language of the self-hostage to that of the other. Meaning that as much as it opposes the centre’s discourse in some of its texts and forms, it ends up supporting in others.

There was in the poetry of the Bouqala a sort of revolution on the cultural level, however it was a failed revolution, in the sense that the centre reshaped it according to its own criteria.

Almost as if practicing language in these conditions, renders the strategy ineffective and instead of liberation from hegemony it ends up reinforcing it. Thus, posing a question: did the women producing the “boqala” poses the requirement to be aware of such complexity and depth?...

بين سلطتي المركز والهامش وظيفة التناص في شعر البوقالة

القراءة في إطار النقد الثقافي

بعد فترة من هيمنة البنيويّة والتي تعاملت مع النّص الأدبيّ كعالم مغلق لا فاعل له، ولا علاقة له بوضعيتي إنتاج المعنى واستقباله، وابتداءً من الستينيات من القرن الماضي ومن عمق التناقضات والجدل الثقافي انبثقت مناهج ورؤى راحت تؤكد عمق المناهج المسيجة، والتي تجعل القارئ حبيس أسوار تحول دون سبر أغوار الثقافة والمؤسسة المنتجة لها، فرفضت مفهوم البنية المغلقة، وصارت تتعامل مع النّص الأدبيّ باعتباره نصًا مفتوحًا قابلاً للتداخل مع السياقات المختلفة التي تنتجها وتؤثر فيه، والتي لا يمكن أبداً عزلها عنه باعتباره خطاباً يؤلّف وينتقل من مخاطب إلى مخاطب ضمن شروط ثقافية محدّدة، ومن هذه المناهج نجد: الهرمينوطيقا، وسيمياء الثقافة،... والنقد الثقافي ما بعد البنيوي.

ويعد الأستاذ عبد الله الغدامي من أهم الباحثين العرب الذين سعوا في كتاباتهم للتأسيس لمشروعية النقد الثقافي العربي وعمقوا وظيفته، وفي هذا الإطار تساءل عما إذا كان في الأدب شيء آخر غير الأدبية؟ ليؤكد أنّ هدف النقد الثقافي ليس هو الحلول محل النقد الأدبي، وإنما الهدف منه هو النظر إلى النص من حيث ما يتحقق فيه وما يتكشف عنه من أنظمة ثقافية، حتى يكون للممارسة النقدية فائدة ووظيفة عملية في التاريخ والواقع، ولا تظل حبيسة سياق مغلق.

ويكمن مشروع دراسات الغدامي في تفكيك الأنساق الثقافية والتحرر من سيطرتها من خلال القضاء على نوع من "العمى الثقافي" أي الكشف عن "حيل الثقافة في تمرير أنساقها تحت أفتحة ووسائل خافية، وأهم هذه الحيل هي الحيلة (الجمالية) التي

من تحتها يجري تمرير أخطر الأنساق وأشدّها تحكّمًا فينا¹ أي امتلاك " البصيرة الثقافية".

وقد قاده بحثه هذا إلى تبيان خصوصيات الخطاب الثقافي العربي، وإبراز ما فيه من خلل يعجز النقد الأدبي عن الكشف عنه، كتبيان دور الشعر في صنع الاستبداد وإشاعته.

وهدف دراستنا هو السعي للكشف عن أساليب المركز وحيل خطابه في التحكم في خطاب الهامش وتسخيره، وهذا ما جعلنا نختار شكلا من أشكال خطاب الهامش أي الشعر الشفوي النسوي من خلال البوقالات وقراءته كخطاب ثقافي. ولا يكون النص حالة من حالات الوظيفة النسقية²، أي قابلا للقراءة في إطار النقد الثقافي إلا إذا توفرت فيه أربع شروط هي:

* اجتماع نسقين معا في نص³ واحد.

* أن يكون المضمّر منهما مضادا للعلنى.

* أن يكون النص جميلا.

* أن يحظى بمقروئية واسعة.

وهي شروط متوفرة في البوقالات، والغاية هي دراسة ما يختفي فيها خلف الفنّي، والمقصود بالفنّي هنا هو ظاهرة التناص.

1 - عبد الله الغدامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي. ط2000.

ص 77.

2 - عن مفهوم الوظيفة النسقية انظر: عبد الله الغدامي، المرجع السابق، خاصة الفصل الثاني منه.

3 - حسب مفهوم جماعة تارنو للنص أي أنه شامل لكل ما له وظيفة متكاملة ومعنى متكامل.

عن مفهوم المصطلح:

البوقالة:

كانت البوقالة في الأصل ممارسة دينية ووسيلة لقراءة الطالع، لكنها مع مرور الزمن فقدت وظيفتها الأصلية وأصبحت مجرد لعبة، وهي عبارة عن طقوس تؤدي مصحوبة بأشعار قصيرة، مرتجلة غالبا مجهولة المؤلف، وهي شائعة للغاية في المدن التاريخية القديمة في الجزائر العاصمة والمناطق المحيطة بها كالكليعة، شرشال، مليانة، البليدة، المدية. وقد استمدت هذه الممارسة تسميتها من إناء البوقالة وهي قلة من فخار تدخل ضمن أدوات إنجاز الطقوس، وفي هذا البحث فإن مصطلح البوقالة يدل على الأشعار التي ترافق هذه اللعبة.

فيما يتعلق بأشعار البوقالة فإن أقدم نصوص وصلتنا أوردها بن شنب في مقاله حول البوقالة، بعضها يعود إلى سنة 1840 و هو يذكر أنه أخذها عن كتاب مسجلة فيه حسابات دكان توابل، و لم يُعن بذكر شيء يخص صاحب هذا الكتاب وكيف تحصل عليه، والبعض الآخر قد جمعها سنة 1885 في المدية⁴، أي أن أقدم البوقالات التي وصلتنا تعود تاريخيا إلى القرن التاسع عشر.

المركز والهامش:

المركز هو موقع السلطة المادية والرمزية وهو موقع يمارس القمع ولا يبيح الاختلاف وخطابه يعيد إنتاج قيم الهيمنة على المرأة والإقصاء لها والمقصود به في هذا البحث هو المجتمع الأبوي سواء أكان أفراده رجالا أم نساء لأن المرأة أيضا تعيد إنتاج قيم المجتمع الأبوي في بعض خطاباتها، وتعد رباعيات عبد الرحمن الجذوب⁵

⁴ Benchneb Saadedine. Du moyen de tirer des présages au jeu de la Buqala. Bulletin d'études orientales d'Alger. Tome 14. Année 1956. P 9-12.

⁵ - شاعر شعبي مغربي (909 هـ - 1504 م — 976 هـ - 1571 م).

خطاب مركز لأنها تعيد إنتاج نظرة المجتمع الأبوي التقليدي للمرأة بحيث يرسم لها صورة الكيد والمكر فمن الرباعيات المنسوبة له ما يلي:
الرباعية الأولى:

بُهتُ النَّسَاءَ بُهْتِينَ مَن بُهتَهُمْ جِيَتْ هَارِبٌ
يُتَحَزَّمُوا بِالْأَفَاعِي وَيَتَحَلَّلُوا بِالْعُقَارِبِ

الرباعية الثانية:

كَيْدُ النَّسَاءِ كِيدِيْنٌ وَمَنْ كَيْدُهُمْ يَا حَزُونِي
رَاكِبَةٌ عَلَى ظَهْرِ السَّبْعِ وَتَقُولُ الْخَدَائِيَاتُ يَأْكُلُونِي

أما الهامش فهو موقع اللاندماج الذي يتوق إلى التحرر والاختلاف كموقع المرأة صاحبة خطاب البوقالة المناوئ الذي يناور المركز يحاوره أحيانا ويصارعه أحيانا أخرى، وللمركز آليات للتحكم في الهامش وإخضاعه، ويقع في الهامش بالنسبة لهذا البحث كل من ناوئ سلطة المركز، ويعد خطاب البوقالة خطابا هامشيا لأن موضوعه الحب، والحب في إطار جماعة ذات قيم أبوية محافظة هو سبب لخمول الفرد وتعطيل قواه، هذا مفهومه في قواميس اللغة العربية، فهو عجز عن التمييز في أحسن الأحوال، وإلا فهو أكثر من شيء لا معنى لوجوده لأنه خطر ففي إطاره تتم إعادة النظر في الفئات التي تؤسس قيم الجماعة. حيث يظهر خطاب البوقالة الحب كسلطة لحدود لها :

العشـق في دَارِنَا والعشـق رِيَانَا
العشـق في بَيْرِنَا حَتَّى خُلَا مَانَا
العشـق مُحَبَّة حَتَّى زُمَانَاتُ الْأَعْصَانِ
العشـق مَا يَنْحِيهِ قَاضِي وَلَا سُلْطَانِ

فالعشق قدر يلاحق الفرد . المرأة . حتى في الفضاءات المغلقة كما في الدار، ولا قدرة لأي على المنع لا القاضي ولا السلطان. لهذا سعى المجتمع العربي منذ الجاهلية إلى تأطير خطاب الحب، وإن اختلف في تعامله مع خطاب الرجل وخطاب المرأة، ففي الحين الذي سمح فيه لخطاب الرجل بالسيرورة واكتفى بتقنيه جماليا وطالب بأن ينحصر وجوده في مقدمة القصيدة فإنه همش وسكت عن رواية وتدوين خطاب الحب الذي أبدعته المرأة واكتفى بتجاهله، لأنه لم يكن مسموحا للمرأة أن تجاهر إلا ببعض الموضوعات كالحماسة والرتاء .

التناص:

التناص ظاهرة فنية متميزة لا تخص الإبداع الأدبي فحسب، وله أنماط شتى وهو في كل أشكاله يجعل الإبداع لا يتقاطع مع غيره إلا ليختلف عنه، وإن بدا مقلدا له ومحاكيا إيّاه، لذلك فإنّ النصوص الإبداعية التي تعتمد التناص تدعو قارئها إلى تأمل مزدوج ونظر متردد بين النصّ السابق والنصّ الجديد وهما يتجاوران .

وأول من نبه إلى هذه الظاهرة هو باختين الذي لا يعتبر الرواية جنسا نقيا بل يراها جنسا مزيجا من مكونات عديدة تراكمت عبر العصور، وقد جعله فهمه هذا للرواية يطوّر مفهوم الحوارية (Dialogisme). والحوارية عنده ليست سمة مميزة لجميع الأعمال الروائية وإنما لبعضها فحسب، ولها أربع مظاهر هي: تعدد الأجناس. تعدد اللغات. تعدد المواقف. تعدد النصوص.⁶

تعدد النصوص:

هو التعدد الذي يعنينا في هذا المقام فالرواية الحوارية عند باختين هي عالم مشبع بالنصوص التي قد لا تربط بينها . سابقا. أية علاقة منطقية، ولكنها تصير في

⁶ - انظر: باختين ميخائيل، شعرية دوستوفسكي، ترجمة: جميل ناصف التكريتي، الدار البيضاء، دار توبقال، ط1، 1986.

علاقات يمنحها لها المبدع الذي تكون مهمّته "هي خلق كيان فنيّ موح متكامل من مواد متنوعة وغريبة عن بعضها البعض".⁷

إلا أن باختين يميّز في هذا الإطار بين لغة الشعر ولغة الرّواية قائلاً إن "لغة الشاعر هي لغته هو يجد نفسه داخلها ولا شريك يقاسمه إياها".⁸

تعديلات كريستيفا:

انطلقت كريستيفا في بحوثها من النتائج التي توصل إليها باختين لتطوّر مفاهيم كثيرة متعلقة بهذه الظاهرة، ومن أبرز ما أثبتته هو أنّه لا فرق بين الخطاب الشعري والخطاب الرّوائي لأن الشعر مثله مثل الرّواية حوار بين خطابين، بين نصّ مولّد أصلي ونصّ مولّد أجنبي عنه ولكنه متغلغل في نسيجه.⁹

أنماط التناصّ:

أغلب الكتابات العربية التي بحثت في هذا المضمار انطلقت من تنظيرات جيرار جنيت لتمييز بين أشكال التناصّ فهي في السرد . كما حدّدها سعيد يقطين¹⁰ . ثلاث:

*التفاعل النصّي الذاتي: والمقصود به التناصّ الواقع بين كتابات مبدع واحد.

*التفاعل النصّي الداخلي أي التناصّ الواقع بين كتابات مبدعين من عصر واحد.

*التفاعل النصّي الخارجي وهو التناصّ الواقع بين كتابات مبدعين من عصريين

مختلفين.

أما في الشعر فقد أشار محمد مفتاح إلى نوعين¹¹ فحسب:

7 - م ن . ص 22.

8 - م ن . ص 58.

9 - كريستيفا جوليا، علم النص، ترجمة: فريد الزاهي، الدار البيضاء-المغرب، دار توبقال، ط2، 1997. ص 78.

10 - يقطين سعيد، انفتاح النصّ الروائي: النصّ والسياق، الدار البيضاء-المغرب، المركز الثقافي العربي، ط1 1989، ص111.

*التفاعل النصّي الداخلي.

*التفاعل النصّي الخارجي.

وهي دراسات تجيب عن السؤال: كيف يقول النصّ ما يقوله؟ أمّا ما يهمّنا نحن في هذه الدّراسة ليس البحث في أنماط التناصّ بالاعتماد على تصنيفات جنيت أو كريستيفا، وإنّما هدفنا هو الإجابة عن الأسئلة التالية: كيف يقول النصّ ما يقوله؟ وماذا يقول؟ وبشكل خاص: لماذا يقوله بهذه الكيفية؟ بهدف الكشف عن الوظيفة التي يؤدّيها التناصّ، أي أنّ قراءة الفني وسيلة لا غاية، والغاية هي فهم الكيفية التي يحاول بها النصّ الجديد أن يصنع هويته في حضور غيره فيه، ومدى قدرة النصوص الجديدة على الفكّك من هيمنة النصوص السابقة عنها.

إذا كان لا مناصّ من التناصّ - عند منظريه - لأنّه لا فكّك للمبدع من المعطيات التاريخية والثقافية التي يوجد فيها، فإنّه في حالات أخرى لا يتمّ اعتباريا، وإنّما ينبني على اختيار واع، فالتناصّ سمة فنية وهي كغيرها من السمات الفنّية تملك أبعادا أيديولوجية، وعملية حذف رموز وانتقاء أخرى، والتي يتولّد عنها النصّ الجديد تحيل إلى وعي ورؤية للعالم لابد من الكشف عنها لإدراك خصوصية النصّ الجديد، خاصة حينما يتعلق التناصّ بتفاعل واقع بين خطابين أحدهما ينتمي إلى المركز والثاني إلى الهامش.

الهويّة بين خطاب المركز وخطاب الهامش:

تتفرد الذّكورة في نظر المركز بكل ما هو إيجابي بدءا بالعقلانية وما يترتّب عنها من مظاهر قوّة.

¹¹ - مفتاح محمد، تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناصّ، الدار البيضاء-المغرب، المركز الثقافي العربي، ط2، 1986، ص 124.

أما الأنوثة¹² فيميزها أمران:

-ارتباطها - كهوية- بكل ما هو سلبيّ بدءا بالعاطفية وما ينجم عنها من ضعف.
-وكونها هويّة مطلقة ثابتة ودائمة لا علاقة لها بمتغيّرات التاريخ.

وهوية الخطاب . في هذا الإطار. لا تتحدد من الخارج - أي بربطها بمنتج الخطاب - وإنما تتوقّف على موقف هذا الخطاب في حدّ ذاته من منظومة القيم المؤسسة للجماعة، فكون آليات عمل رباعيّات عبد الرحمن المجذوب تستهدف تعزيز المركز المهيم اجتماعيا وثقافيا وتاريخيا، وإعادة إنتاج مقولاته ورؤاه خصوصا تلك المتعلقة برؤيته للأنوثة هذا يجعله خطاب مركز. أما البوقالات فهي - في كثير من نصوصها¹³ - خطاب هامش لا لكونها خطابا أنثويا- أي صادرا عن المرأة- وإنما لتوجّرها وسعيها لإعادة النّظر في قيم المركز حتى أقدمها .

وما هو مؤكّد هو أنّ آليات كلّ خطاب تعمل على إزاحة الآخر، فالمركز يحتكر الحقيقة ويقصي كل إمكانيّات الاختلاف والحوار، والهامش يناهض هذا الموقع - بدرجات متفاوتة - ويسعى لهدم المركز أو إقامة بديل ما... لذا فإن وقوع التناص بين خطابيهما مدعاة للتساؤل لا عن أنماط التناص وآلياته وطرائق اشتغاله فحسب وإنما وبشكل خاصّ عن غاياته ووظائفه.

من هنا تستمد تساؤلاتنا مبررات وجودها:

- فما مدى إسهام الرباعيّات في توليد هذه البوقالات؟
- هل اكتفت باستحضار الرباعيّات . أي تعزيز خطاب المركز؟
- أم أنّ ثمة تعايش لعدة هويات فيها؟

12 - قال ابن عربي: " إنّهنّ محلّ الانفعال".
13 - لأنّها في كثير من نصوصها تعيد إنتاج مقولات خطاب المركز.

- أم أنّ البوقالات قامت بإجراء تعديلات على الرباعيات بنيويا ودلاليا- أي تفجير هذا الخطاب ومجاوزته ؟ وإذا كان الأمر كذلك فما المدى الذي تفتحه وما الآفاق التي ترسم فيها؟

يتعلق الأمر إذن بقياس الأنتوي من داخل خطاب الأنتوة.

صيغ التناص:

إنّ نظرة متفحّصة تبين أنّ التناصّ قد وقع وفقا لإحدى الطرق التّالية:

تعديل في القاموس اللغوي: باستبدال ألفاظ بأخرى كما يظهر من خلال

التّصوص التّالية:

الجدول الأوّل:

مَبْنِي عَلَى صَهْد نَأْزِهِ وَمَنْ تَحْتِ طَابُو حَجَّارِهِ	مَثَلْتُ رُوحِي لِلْحَمَامِ مَنْ فُوقَ مَا بَانَ دُخَّانُ	الرّباعية
مَحْرُوفًا مَنْ صَهْد نَأْزِهِ وَمِن الدَّاخِلِ طَابُو حَجَّارِهِ	رَانِي كِي الحَمَامِ مَنْ بَرَّهُ مَا بَانَ دُخَّانُ	البوقالة

الجدول الثّاني:

والعشيق مفتاحه يَطرطقوا لواحده	قلبي صنيدقه ذهب إذا هبوا لزياح	الرّباعية
-----------------------------------	-----------------------------------	-----------

العشق مَفْتَاخُـه	عَـنْدِي فُنْيَقُّ	البوقالة
يَتَقَرَّقُـبُوا لَوَاحُـه	كي يضرب ريح الغرب	

تعديل في الضمائر: أي ضمائر المتكلم - وهو تغيير لا يظهر بما أنها مضمرة -
أو المخاطب كما يتبين من النصوص التالية:
الجدول الثالث:

سايَسْ لا تُطَيِّحْ	يا راکبِ بَيْنَ عَرشَيْنِ	الرباعية
خُودَ وَحَدَه تَرِيحْ	يَزِيكُ من مُحِبَّةِ اثْنَيْنِ	
ساييسي روحك لا تطيحي	يا راکبةِ ما بين عرفين	البوقالة
أَدِي واحد وريحي	بركاك من صحبة اثنين	

الجدول الرابع:

يتجّر من عود	إذا كان السعد	الرباعية
غير من عودي	انجّر ستّين عود	
منك يا معبود	وإذا كان السعد	
سقم لي سعدي	يا سقام السعد	
نغرس مياث عود وعود	لُو كان السعد من العود	البوقالة
في جنينه غير وحدي		
نقولك يا سقام السعد	كي عاد السعد متك يا معبود	
سقم لي سعدي		

تطعيم الرباعية بأبيات جديدة: كما يظهر فيما يلي:

الجدول الخامس: الرباعية تسبق البوقالة

الرباعية	الطير ما ظنَّيْثُو يُطِيرُ أَخْلَى قَفْصِي زَمَانِي فِي بَحُورِ	مَنْ بَعْدَ مَا وَالْفِ وَعَمَّرَ قَفْصَ الْغَيْرِ خَلَّانِي تَأَلَّفِ
البوقالة	حَكَمْتُ الطَّيْرَ وَمَا ظَنِّيْتُهُ يُطِيرُ خَلَّى قَفْصِي وَقَعَدْتُ أَنَا فِي الْبَحُورِ لَا صَارِي لَأَقْلَاعِ هَذَا حَالِ الزَّمَانِ	بَتَّغَةُ حُرَيْرِ مَنْ بَعْدَ مَا وَالْفِ وَعَمَّرَ قَفْصَ الْغَيْرِ نَتَمَشَّى تَأَلَّفِ لَا وَجَدْتُ مُقَادِفِ يُعْطِي وَيُخَالِفِ

الجدول السادس: الرباعية تتوسط البوقالة

الرباعية	مِنَ التَّلْجِ عَمَلْتُ مَطْرَحُ مِنَ الْقَمَرِ عَمَلْتُ	بِالْهَوَاءِ غَطَّيْتُ رَاسِي وَبِالنُّجُومِ وَنَسَّتُ رُوحِي
البوقالة	بِالْأَنْكِ تُقُولُ غَرِيبُ بِالتَّلْجِ عَمَلْتُ مَطْرَحُ بِالقمر عملت مصباح عامين وأنا نذائوخ	أَنَا بِنَاسِي وَبِالْجَلِيدِ غَطَّيْتُ رَاسِي وَبِالنَّجْمِ وَنَسَّتُ رُوحِي مَا جَبَّرْتُ حِيلَهُ لِرَاسِي

الجدول السابع: الرباعية تلحق البوقالة

الرباعية	نوصيكم يا بنات يرمي القلوع في البحر	لا تاخذو البحري ويخلى الذموع تجري
البوقالة	نزلت أفاع البحر حَفَنْتْ بيدي لَيْمِينْ نوصيكم يا بنات يقال قلعوه	وصبت الرمل يغلي وحطيت في حجري لاتاخوش البحري ويخلى الدموع تجري

والسؤال الذي تفرضه هذه العلاقة القائمة ما بين خطابين أحدهما يقصي الآخر هو: من هو المتكلم ومن هو الصامت هنا؟ وللإجابة عن هذا السؤال لابد من الاستماع إلى الصوت والصمت معا.

إنّ ما يمكن ملاحظته في هذه البوقالات¹⁴ المتناصّة مع رباعيات المجذوب هو أنّ:

1. الرباعيات قد تعرّضت لتعديلات متفاوتة، فبعضها لا يكاد يذكر، حتى أنّها لتستحضرها الذاكرة منذ صدر أول بيت من البوقالة، ونمط التناصّ الواقع هنا تدعوه كريستيفا بالنقي الجزئي.¹⁵

(Négation partielle)

¹⁴- قد تطرح هذه البوقالات إشكالية متعلّقة بتداول رباعيات المجذوب في الجزائر، وقد تؤخذ على أنّها رواية من روايات هذه الرباعيات، ولكنّ - وبغضّ النظر عما اعترها من تغييرات - مفارقتها لعالمها السابق وارتباطها بظروف جديدة متعلّقة بطقوس لعبة البوقالة يكفي بالنسبة إلينا لاعتبارها بوقالات.

¹⁵ - كريستيفا جوليا، علم النص، ص 78.

معارضة النَّسق:

إنَّ وقوع التناصِّ وفق هذا النمط يغري بالقول بأنَّ هناك اتِّكاء كلياً أو كبيراً على الرِّباعيات شعرياً ودلالياً، وأنَّ الأمر لا يعدو أن يكون:

1. 1. 1. اعترافاً ثقافياً: وهو اعتراف قد يقودنا في اتجاهين:

1.1. 1. اعتراف بالجمالي.

1. 2. 1. اعتراف بالإيديولوجي: أي محاكاة خطاب المركز، وتدعيم رؤاه.

وإذا لم يكن في الاعتراف بالجمالي أي إفقار لهوية فاعله، فإنَّ في الاعتراف بالإيديولوجي تأكيداً على دونية الأنوثة وسلبيتها وهي هنا مزدوجة:

1. 1. 2. 1. التأكيد على صحة وعمومية صورة المرأة كما تعكسها بعض

الرِّباعيات، والتي تحوّلت في الخطاب الشعبي الجزائري إلى أقوال سائرة وقوانين مطلقة.

1. 2. 2. 1. التأكيد على عجز الأنوثة عن إنتاج اللّغة بما في ذلك الشّفوية، وإذا

حدث فإنّه يصير علامة: إمّا على فقد الأنوثة أو سعي للاستيلاء على الذّكورة.

1. 2. 2. 2. تأثراً بالمناخ السوسيوثقافي: إذ تعدّ الرِّباعيات موضع تبئير ثقافي في

الذّكرة الجمعية، فالخطاب الشّعبي الجزائري بكلّ أشكاله العادي منه والفني على حدّ سواء - الشّعْر والمثل والأغنية بشكل خاص - يعجّ بحضورها.

وفي كلتا الحالتين فإن التناصِّ لا يجعل العلاقة بين خطاب الذات/ البوقالات

وخطاب الآخر/ الرِّباعيات:

1. 2. 2. 1. علاقة مغايرة وإقصاء هدفها التأسيس لبديل ما.

1. 2. 2. 2. أو حواراً، لأنه يلغي صوت الذات المتلظّطة.

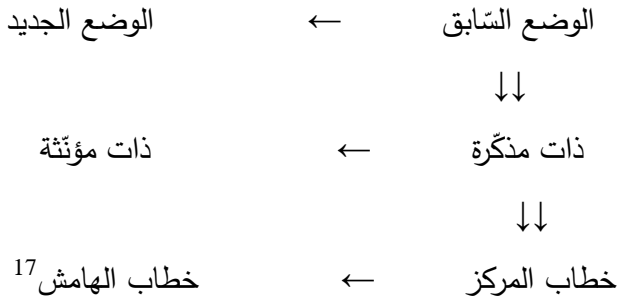
2. البوقالات لم تمتص كلّ الرّباعيات، وبشكل اعتباطي إذ:

1.2. ثمة انتخاب لبعضها فحسب¹⁶، والرّباعيات المنتقاة تكاد تخلو من كلّ تحديد زماني أو مكاني مما يجعل مضمونها إنسانيا.

2.2. وإذا كانت البوقالات لم تُجر - غالبا - تعديلات تذكر في مستوى البنية اللّغويّة للرّباعيات، فثمة اختلافات لا يبدّ من الإشارة إليها:

1.2.2. انتقاء الرّباعيات التي تكشف عن فجوات خطاب المركز في تحديد الأنوثة والذكورة.

2.2.2. تغيير الذات المتلفظة يقلب الأوضاع كما تظهر من خلال ما يلي:



إذ أنّ ربط الخطاب بالذات المتلفظة يتيح للمتلقي الوقوف على باطن النصّ أو بنيته الدلالية العميقة التي تستحضر الكثير من القضايا حيث:

- يضيء المساحات المشتركة بين هذه الذوات ويسوّي بينها في نطاقها.

- يشحن هذه النصوص الجديدة برصيد دلالي جديد مرتبط بما هو مختلف.

مما يدعونا للسؤال عمّا إذا لم يكن هذا التفاعل إستراتيجية ثقافية؟

¹⁶ - إذ تمّ حذف جميع الرّباعيات التي تعادل بين الأنوثة والسلي وتجعلها هوية ثابتة.

¹⁷ - بالنظر إلى كونه خطابا يعلن التمرد في مستويين:

* التلفظ أي إنتاج اللّغة.

* الملفوظ إذ توجه هذا الخطاب الأساسي هو التعبير عن الفرد المتمرد على الجماعة وقيمها.

إنّ التناصّ الواقع بين الرباعيات والبوقالات- وبهذا الشكل - يدلّ على وعي

عميق بـ:

* تناقضات خطاب الآخر وعتامته.

* كيفية إبراز هذه التناقضات والكشف عن هذه العتامت.

* طريقة التحكم في هذا الخطاب.

فالمرأة في خطاب البوقالة- كمنتجة لخطاب شفوي - لم تسع لإقصاء خطاب المركز بهدف إقامة خطاب بديل مركزي مضاد، وقد ظلت كذلك حينما صارت تنتج الخطاب المكتوب ف " المرأة كثيرا ما تتخذ من الكتابة وسيلة لحل تناقضاتها مع الرجل أو الأم أو المجتمع الذكوري بشكل عام، هي لا تكتب من أجل السيطرة على الرجل كما يفعل هو بواسطة القانون والأدب"¹⁸ وإنما هدفها هو:

- منح خطابها حضورا، فقد أدركت عجزها عن مواجهة النظام المهيمن، فالقيم قيمه واللغة لغته، كما فهمت أنّه لا يمكن لخطابها أن يوجد إلّا إذا تسرّب إلى الخطاب المهيمن وتموضع في تجاويله وعمل من هناك على بعث محتواه، فالأمر إذن متعلّق بوعيتها أن مساهمتها في هذا النظام من خلال إنتاج اللغة الشفوية أو " فعل الكتابة، لا يمكن أن يتمّ إلا بعد تقديم تضحيات لا حصر لها بحيث تعرف مسبقاً أنّ هذه التضحيات هي قدرها"¹⁹.

- إبعاد الأنظار عن رباعيات أخرى من خلال حذفها، فالتناصّ في هذه الحالة مثلما هو تعزيز للتذكّر هو تعزيز للنسيان أيضا، وهذا يكشف عن رغبة في تحويل

¹⁸ - محمد نور الدين أفاية، الهوية والاختلاف في المرأة، الكتابة والهامش. الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 1988، ص

35.

¹⁹ - م.س. ص 33.

اللغة إلى حقل للمواجهة والصراع غايتها تعديل الدلالات، وتصحيح التصورات حول المرأة.

- توجيه الأنظار إلى المساحات المظلمة والتي تولّد عنها فعل الإقصاء، وذلك عبر إنارتها.

وهذا ما فعلته شهرزاد التي " مارست اللغة في مواجهة الوحش ليس للانتصار عليه وإحداث هزيمة تكسر جبروته وتقضي على سلطانه، وإنما لكي تدخل معه في عقد من الوئام والقبول " ²⁰ وهكذا يتحول التناصّ إلى ميتانصّ (Meta texte) أي إلى مرافعة نسوية من أجل المرأة.

هيمنة النّسق:

بقي الآن أن نتساءل عن مدى نجاح هذه الإستراتيجية في تحقيق المشروع أيّ:

تصحيح صورة المرأة.

وتأنيث اللغة.

إنّ التاريخ- الاجتماعي والأدبي - يثبت أن خطاب البوقالة لم يحدث أي تحوّل لا في واقع المرأة ولا في واقع خطبها ف:

- فالبوقالات بامتصاصها بعض الرباعيات تبدو باحثة عن شفاعاة أو وساطة

على النحو التالي:

الأب، الزّوج، الابن...	في مستوى الواقع	الشّفيع
خطاب المذكر/المركز: الرباعيات	في مستوى الرمز	

²⁰ - عبد الله محمد الغدّامي، المرأة واللغة، الدار البيضاء-المغرب، المركز الثقافي العربي، ط1، 1996. ص 72.

- كما أنّ المرأة في كثير من نصوصها قد أعادت إنتاج صورتها التي رسمها لها خطاب المركز، بكل صفاته النمطية وحمولته الثقافية، فقد وقع فيها ما قاله الغدّامي عن خطاب شهرزاد في الليالي فـ"إنّ لغة المرأة في هذه المرحلة ليست لغة الذات والتمثل الوجودي التام، إنها . فحسب . وسيلة مراوغة".²¹

- وكلّ ما توخّته المرأة من خلال خطاب البوقالة ككلّ - سواء أ اعتمد التناصّ أم لا، أو كان مقلدا لخطاب المركز أم ثائرا عنه- هو نيل الرّضى، أو كما قال الغدّامي "وتظلّ اللّغة في زمن الحكّي أداة تصل بها المرأة إلى قلب الرجل، فهي طريق شفاعة وخطاب مرافعة".²²

- وإذا سمح إنتاج اللّغة/ الحكّي لشهرزاد أن تؤخّر ساعة البطش، فإنّ إنجاب الذّكور هو الذي أنقذها من الموت، وإعادة إنجاب خطاب المذكّر/المركز - من جديد من خلال التناصّ - لم يفلح في منح خطاب المرأة الحياة:

* فهو إنجاب رمزي.

* والمركز في غنى عنه.

* لأنّ إنتاج اللّغة حكر على الذّكر.

- كما أنّ خطاب البوقالة الذي اعتمد التناصّ لم يسلم - رغم عملية الانتقاء - من آثار خطاب المركز فتأنيث اللّغة بشفاعة وجهه من ذاكرة المركز لا يؤدي

** لا إلى تأنيث هذه الذاكرة.

** ولا إلى إلغاء الوجه الآخر منها.

²¹ - م.ن. ص 75.

²² - م.س. ص 75.

وإنّما يؤدّي إلى تعزيز تراتبية المواقع وهكذا يمارس خطاب الهامش نوعا من التواطؤ مع المركز " وكذلك كانت علاقة شهرزاد مع ذاكرة اللّغة حينما اختارت أن تنهي حكايتها عند الليلة الأولى من الألف الثانية، ولم تستمر في إنتاج الحكايات وفي تصحيح ذاكرة شهريار عن الأنثى " ²³ واكتفت بأوموتها . أي تعزيز خطاب الهامش حول وظيفة الأنوثة. فهي لم تختار مصيرا مخالفا لمصير " تودّد " ²⁴ التي بعد تحدّيها لعلماء زمانها وانتصارها عليهم ²⁵ " تعود إليها ذاكرة اللّغة لتجعلها تختار العودة إلى العبودية". ²⁶

وبالتالي إذا سمح المركز لهذا الخطاب بأن يستمرّ خلال عشرات السنين فليس فقط لأنّ وجوده كان ضروريا لإحداث توازن اجتماعي كما قالت تسعديت ياسين عن الإيزلي ²⁷ الذي يمثّل في نظرها " شكل ومقدار الانحراف المقبولين اجتماعيا، فهو موجود ولكنّه معزول وفي الحياة اليومية يمثّل متنفسا" ²⁸ أي أنّه كان بحاجة إليه لضمان استقراره، وإنّما قناعة كذلك بعدم خطورته، فبالإضافة إلى كون وجود خطاب البوقالة محدودا زمانيا ومكانيا، فإنّه يحمل في رحمه أسباب ضعفه.

وهي أسباب تكمن في تناقضات هذا الخطاب في حدّ ذاته، فهو منشغل بالآخر ويستحضره وفق نمط إبداع يجعل لغة الذات رهينة الآخر مسكونة برؤاه، أي أنّه بقدر ما يناهض خطاب المركز في بعض نصوصه وأشكاله، فإنّه يدعّمه في نصوص وأشكال أخرى.

²³ - م س. ص 205.

²⁴ - إحدى شخصيات حكايات ألف ليلة وليلة.

²⁵ - انظر تحليل هذه الحكاية في الفصل الثالث من المرجع السابق.

²⁶ - م س. ص 205.

²⁷ - شعر غزل نسوي شفوي متداول في منطقة القبائل.

²⁸ Tassadit Yacine. L'Izli ou l'amour chanté en kabyle. France. Ed Bouchène-Awal.Alger1990.p66.

فقد ظهرت في خطاب البوقالة نوع من الثورة على النسق الثقافي لكنها ثورة فشلت لأن النسق أعاد تشكيلها وفق معاييرها الثابتة، فللخطاب مؤلفان . كما يؤكد على ذلك الغدامي . مؤلف واقعي وآخر رمزي وهو الثقافة التي لا تدخر وسعا في التأثير في وعي المبدع ولا وعيه أيضا، وهكذا ظلّ الأنثوي سطوحيا، وقد تحوّل الجمالي . أي التناصّ في هذه النصوص. إلى جسر يسمح للثقافي . التمييز، الإقصاء،... . بعبور الأزمنة ويمنحه فاعلية وتأثيرا مستمرين، خاصة أنّ البوقالات كانت رافدا يغذي شخصية المرأة.

وهكذا ليس خطاب المركز وحده الذي ينتج ضده بل " كلّ خطاب سواء كان موضوعه التحرّر أو الهيمنة لا يكفّ عن إنتاج نقائضه " ²⁹ وبما أنّ هذا مصير خطاب الهامش أيضا فإنّ ذلك ما يطمئن المركز.

الخلاصة: أو المأزق الثقافي:

كأنّ ممارسة اللّغة بهذه الشّروط يجعل الإستراتيجية عاجزة عن مواكبة المشروع وتحقيقه، أو كما قال أفاية عن الكتابات العربية المتعلقة بمسألة المرأة والتي تريد أن تعطي لنفسها أبعادا تحريرية سواء أكان أصحابها نساء أم رجالا " إن اللّغة لا تخضع دائما لنيات الخطاب. والخطاب بدوره يمكن أن ينقلب على ذاته بدون أن يتمكن المرء من إدراك ذلك " ³⁰، أي بدل أن يسعى لتحقيق التحرّر يعرّز الهيمنة فـ " التعامل مع اللّغة عند صياغة خطاب تحرّري يستدعي شيئا من اليقظة المتسائلة عن دلالات الرموز " ³¹ وهنا يفرض هذا السؤال نفسه: هل كان للمرأة منتجة البوقالات ما يكفيها من الشّروط لامتلاك وعي بكلّ هذا العمق ؟

29 - محمد نور الدين أفاية. الهوية والاختلاف. ص 32

30 - م.س. ص 36

31 - م.ن.

المراجع

- باختين ميخائيل، *شعرية دوستوفسكي*، ترجمة: جميل ناصف التكريتي، الدار البيضاء. دار توبقال ط1، 1986.
- الغذّامي عبد الله، *المرأة واللغة*، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 1996.
- الغذّامي عبد الله، *النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية*. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000.
- كريسطينا جوليا، *علم النص*، ترجمة فريد الزاهي، الدار البيضاء-المغرب، دار توبقال، ط2، 1997.
- محمد نور الدين أفاية، *الهوية والاختلاف في المرأة، الكتابة والهامش*، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 1988.
- مفتاح محمد، *تحليل الخطاب الشعري، إستراتيجية التناص*، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط2، 1986.
- يقطين سعيد، *انفتاح النصّ الروائي: النص والسياق*، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 1989.

References

- Al-Ghadhāmī ‘Abdallāh, *al-Mar’awa al-Lugha*, (al-Dār al-Baydā’: al-Markaz al-Thaqafī al-‘Arabī, 1996).
- Al-Ghadhāmī ‘Abdallāh, *al-Naqd al-thaqafī qirā’a fī al-ansāq al-thaqāfiyya al-‘arabiyya*, (al-Dār al-Baydā’: al-Markaz al-Thaqafī al-‘Arabī, 2000).
- Kristeva Julia, *Semiotiké. Ilm annas. Tarjama Farid Ezzahi*. (al-Dār al-Baydā’: Dar Tubqal, 1997).
- M’Hamsadji Kaddour, *Le jeu de la bouquala*, (Alger : O.P.U., 2002).
- Miftāḥ Muḥammad, *Tahlīl al-khiṭāb al-shi’rī. Istirātījiyya al-tanāṣ*, (al-Dār al-Baydā’: al-Markaz al-Thaqafī al-‘Arabī, 1986).
- Mikhail Bakhtin, *Ṣi’riyya Dūstūyawskī*, Tarcama Jamīl Nāṣif al-Tikrītī, (al-Dār al-Baydā’: Dār Tūbqāl, 1986).
- Muḥammad Nūraldīn Afāya, *al-Huwiyya wa al-ikhtilāf fī al-mar’a, al-kitāba wa al-nashr*, (al-Dār al-Baydā’: Ifrīqiyya al-Sharq, 1988).
- Tassadit Yacine, *L’I zli ou l’amour chanté en kabyle*, (France: Ed Bouchène-Awal, Alger 1990.)
- Yaqṭīn Sa’īd, *Infītāḥ al-naṣṣ al-riwā’ī: al-naṣṣ wa al-siyāq*, (al-Dār al-Baydā’: al-Markaz al-Thaqafī al-‘Arabī, 1989).



Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)

<http://dergipark.org.tr/istanbuljas>

Volume 2 Issue 1, 2019-1, p. 77-114

Submission /Başvuru: 21 May/Mayıs 2019

Acceptance /Kabul: 13 June/Haziran 2019

Dante'nin İlähî Komedyası'nda Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin İzleri

Anastasiya Uçar*
Ömer İshakoğlu**

Öz

Risâletü'l-Gufrân, âmâ Arap şairi ve filozofu Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin (ö.449/1057) günümüze kadar ulaşan en önemli mensur çalışması olup, Arap edebiyatında daha önce benzeri görülmemiş bir eserdir. Risâletü'l-Gufrân, Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî tarafından 424 (1033) yılında İbnü'l-Kârih lakabıyla anılan Ali b. Mansûr el-Halebî'nin yazdığı mektuba cevap olarak kaleme alınmıştır. Eser, asıl şöhretini manevi dünyalara hayali yolculuğu içeren birinci bölüme borçludur. Bu yolculuğun bir benzeri, Ma'arrî'den yaklaşık 300 yıl sonra (m.1320) ortaya çıkan büyük İtalyan şairi Dante Alighieri'nin (1265-1321) İlähî Komedyası adlı eserinde görülmüştür. Bu eser, modern İtalyancanın temelini oluşturmaktadır ve dünya edebiyat tarihinin en büyük eserlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Aradan geçen uzun zamana ve iki ülke arasındaki binlerce kilometre mesafeye rağmen iki eser arasında hayret uyandıracak derecede müthiş benzerlikler bulunmaktadır. Bu çalışmada, Risâletü'l-Gufrân ile İlähî Komedyası'yı karşılaştırma yöntemiyle ele alıp farklı dillerde yazılmış bu iki eseri konu, düşünce ve biçim bakımından inceleyeceğiz. Bunu yaparken bir yandan ortak, benzer ve farklı yanlarını tespit edip diğer yandan bunun nedenleri üzerinde duracağız.

Anahtar kelimeler

Dante, İlähî Komedyası, Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî, Risâletü'l-Gufrân, Gufrân Risâlesi, İtalyan Edebiyatı, Karşılaştırmalı Edebiyat.

* İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, (anastasiyaucar@gmail.com). Bu çalışma Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK) tarafından 2211 Yurt İçi Lisansüstü Burs Programı kapsamında desteklenmiştir. Desteklerinden dolayı TÜBİTAK'a teşekkür ederiz.

** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, (omer.ishakoglu@istanbul.edu.tr).

Traces of Abu l-'Ala al-Ma'arri in Dante's The Divine Comedy

Abstract

Abu l-'Ala al-Ma'arri (973-1057) is a famous extraordinary blind Arab poet and philosopher also known as "Prisoner of Two Prisons". *Risalat Al-Ghufran* is his most important prose work since a work like this has never been seen before in Arabic literature. *Risalat Al-Ghufran* is a letter which Abu l-'Ala al-Ma'arri in 1033 wrote as an answer for the letter sent by Ali bin Mansur al-Halabi known as Dawhala and Ibn al-Qarih. It consists of two parts, and the first part was very famous. This part includes a fantastic story of an imaginary journey to the spiritual worlds. After about three hundred years after the emergence of Ma'arri's work in 1320 emerged *Divine Comedy* (*La Divina Commedia*) written by the great Italian poet Dante Alighieri (1265-1321). This poem created the basis of modern Italian language and considered one of the greatest works in history of World Literature and it consists of a similar journey to hell, purgatory and paradise. Despite a long period of time and a distance in thousands of kilometers between Italy and Syria, there are astonishing similarities between *Divine Comedy* and *Risalat Al-Ghufran*. Our article is a comparative study in which we compare Abu l-'Ala al-Ma'arri's *Risalat Al-Ghufran* and Dante Alighieri's *Divine Comedy*. Using the comparative method we made an analysis of theme, thought and form, each work is written in different languages in different time and place. In doing so we detected common, similar and different aspects of these two works and also we tried to find out the reasons of the similarity by examining different aspects of Dante's biography and historical events that may influenced Dante and his creation.

Keywords

Dante Alighieri, Abu l-'Ala al-Ma'arri, *Risalat Al-Ghufran*, The Epistle of Forgiveness, *Divine Comedy*, *La Divina Commedia*, Comparative Literature

Extended Abstract

In this study we have compared two works. One of them is Abu l-‘Ala al-Ma‘arri’s *Risalat Al-Ghufran* and the other is Dante Alighieri’s *Divine Comedy*. During the comparison first of all we have pointed out all similarities and differences between the two texts. Then we have examined various ways Dante could obtain *Risalat Al-Ghufran* to use it in his *Divine Comedy*. Was it possible or not in general? As a result we made sure that Dante Alighieri definitely borrowed some of Abu l-‘Ala al-Ma‘arri’s texts, especially some scenes and depictions.

The Middle Ages, the medieval period of European history are sometimes referred to as the "Dark Ages." On the other hand the same period for the Middle East was the time of the heyday of Sciences. At the time of Ma‘arri there are a lot of conflicts between Muslims of the different Islamic denominations began. Europeans realized the extent of their own ignorance and to benefit from the opportunity they began to collect eastern works written by Arab authors in different branches of science and their Arabic translations of the Ancient Greek Philosophers’ works as much as possible. Then these works were translated first of all into Latin mainly in Toledo and Sicily. The cultural exchange between Muslims and Europeans reached its peak in 1085 when Christians successfully recaptured Toledo thanks to the ‘Reconquista’ movement.

The idea of Dante’s plagiarism emerged in the late 19th century as a result of the comparisons made by different researchers but has not been proven enough until now. At first, this thought was met with suspicion and even was rejected in some studies. The thing is, it was supposed that Dante absolutely must know Arabic, in order to benefit from a work belonging to Abu l-‘Ala al-Ma‘arri, while it was not possible. In addition, Abu l-‘Ala al-Ma‘arri’s work and the work of Dante, except the common journey to the Hereafter, is very different from each other in terms of form, narrative style and purpose. At that time, in 1919, the Spanish orientalist Miguel Asin Palacios in his book *La Escatología Musulmana en la Divina Comedia* emphasized that the main source of the *Divine Comedy* was *The Story of Miraj*. *Miraj* is a story consists of a miraculous night journey of Prophet

Mohammed from Makkah to Jerusalem and his ascension to the heavens. Assuming that the Islamic motif of Miraj was also a source of inspiration for Abu l-'Ala al-Ma'arri and Ibn al-Arabî, the resemblance between Dante's Divine Comedy and the works of these two persons was a natural consequence of this assumption. When two medieval translations of the book of Miraj appeared in 1944 it was admitted as an evidence for Palacios' hypothesis. However, even if they made use of the same work (The Story of Miraj) by applying its theme it cannot be expected that the images and scenes of Risalat Al-Ghufran and Divine Comedy are so similar. In addition, the same or very similar elements passed from Risalat Al-Ghufran to Divine Comedy, are scattered between the historical, literary and mythological elements so they are lost among them. Like if the author deliberately would like to mask his plagiarism. In the matter of fact Dante was a member of a tertiary order of Templar association called Fede Santa. That's why he had to conceal himself and his progressive ideas, especially in order to avoid the wrath of the Catholic Church. As well as Dante was a member of a literary movement known as Fedeli d'Amore. The representatives of this movement adopted secrecy and was using a secret language. As a matter of fact, in works of all of these individuals we can see the influence of Abu l-'Ala al-Ma'arri as well as Omar Khayyam. On the other hand, Dante's hell reminds the snake-like hell plan in Al-Futuh al-Makkiyah, which Ibn al-Arabî borrowed from Ibn Kasevi, who was bound up with the Maarri's School. Thus, although Dante did not know Arabic, and although any Medieval Latin translation of Risalat Al-Ghufran did not reach the present, like we said earlier, the conditions of that time was suitable and this translation could be made in Sicily or Toledo. Also it is highly liked that Risalat Al-Ghufran could be translated by a European man who may steal and pass off the work as his own. In this case Dante could obtain Risalat Al-Ghufran alone, from his teacher and at the same time a statesman Brunetto Latini, or through the connections of secret organizations. Then he secretly plagiarized this work whether or not he knew it was written by Ma'arri as well as he openly used mythology and some works of other authors.

Dante'nin İlahî Komedyası'nda Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin İzleri

Giriş

Bilindiği üzere, Avrupa ülkelerinde Orta Çağ, Katolik Kilisesinin hüküm sürdüğü, dini bağnazlığın ve cahilliğin kol gezdiği Karanlık Çağ olarak adlandırılırken özellikle İslam Dünyası için oldukça verimli bir dönem olmuştur. Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin (ö.449/1057) yaşadığı yıllarda ise Müslümanlar arasında mezhep kavgaları başlamış ve farklı ülkelerde iç karışıklıklar sürekli baş göstermişti. Bunu fırsat bilen ve cehaletlerinin farkına varan Avrupalılar, İslam ülkelerine girip nerede kıymetli eser gördülerse, onu var güçleriyle elde etmeye çalışıp kendi ülkelerine götürmüşlerdi. Avrupa'ya bu şekilde ulaşan eserler, yerli halkın istifade etmesi için ülkenin resmi diline tercüme ediliyordu. Ancak özellikle ilk zamanlarda bu tercüme gerçek yazarın adı belirtilmeksizin, tercümanın kendisine mal edilebiliyor ve eserin adı değişebiliyordu. Orijinal eserler ise bulunduğu Müslüman şehirlerin yağmalanması esnasında zayi olabildiği gibi, Avrupa'da tercüme edildikten sonra da gerçek yazarın bilinmemesi için yakılıp yok edilebiliyordu.¹ Avrupa'nın, İslam âlimlerinin ve ünlü Yunan filozoflarının eserleriyle başka bir tanışma yolu da şüphesiz Endülüs olmuştur. Müslüman İspanya var olduğu her dönemde Doğu ile Batı arasında bir köprü görevini görmüştü. Bağdat'ta Halife Harun Reşid tarafından kurulan Beytülhikme², Orta Çağ İslam ilim ve kültür tarihinde çeviri ve ileri

¹ Rızaeddin Bin Fahreddin, *Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî*, haz. İbrahim Kunt, Hasan Harmancı, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2014), s. 160.

² Beytülhikme, Orta Çağ İslam ilim ve kültür tarihinde çeviri ve ileri seviyedeki bilimsel araştırmaların yapıldığı yerdirdi. Abbâsî Halifesi Mansûr döneminde Bağdat'ta saray bünyesinde kurulan bu önemli bilim ve çeviri merkezi, Halife Me'mûn zamanında en verimli dönemini yaşamıştır. Bizans İmparatorluğu'ndan, komşu ülkelerden ve Kıbrıs'tan büyük para karşılığında kitaplar getirilmiştir. VIII. yüzyılın ortalarından X. yüzyılın sonuna kadar kitap yüklü deve kervanlarının Bağdat'a sefer yaptığı bilinmektedir. Beytülhikme'yi bizzat görmüş İbnü'n-Nedîm'e göre Beytülhikme'de Grekçeden Süryaniceye ve oradan Arapçaya veya doğrudan Grekçeden Arapçaya çeviri yapan kırk yedi kişi vardı. Farsça ve Sanskritçeden çeviri yapan kişi sayısı ise sırasıyla on altı ve üçtü. Bu çevirmenler, yaptıkları çeviriler ağırlıklıca altın tozuyla maaş almıştır. Bu maaşların ödenebilmesi için Halife Me'mûn tarafından bir vakıf kurulmuştur. Bu ilim merkezi sayesinde birçok bilgin, filozof, kâşif ve mucit yetişmiştir. 500 yıldan fazla faaliyet gösteren bu muhteşem bilim ve kültür merkezi

seviyedeki bilimsel araştırmaların yapıldığı yerdii. Örneğiii Eski Yunancadan Arapçaya çevrilen kitaplar, doğrudan oradan Endülüs'e geliyor ve Latinceye çevriliyordu. Esasen X. yüzyılda başlayan çeviri faaliyetleri, XII. yüzyılda daha sistemli ve daha yoğun bir hal almıştır. Toledo Patriğii Raimundo (Francis Raymond de Savvetât) burada Bağdat'taki Beytülhikme'ye benzer bir müessese kurmuştur. Arap dili ve edebiyatının öğretildiği bu kurumda çalışan üç farklı kültüre ait çevirmenler felsefe, tıp, kimya, astronomi, matematik coğrafya, tarih ve edebiyat ile ilgili pek çok Arapça eseri Latinceye çevirmişlerdir. Endülüs'te Toledo dışında XIII. yüzyılda Sevilla (Ar.: İşbiliye) ve Murcia (Ar.: Mürsiye) gibi diğeri önemli çeviri merkezleri vardı. Ancak Orta Çağ'da Arap biliminin Avrupa'ya geçmesine en büyük katkıda bulunan çeviri merkezi, Toledo Çevirmenler Okulu'ydu.³ Müslümanlarla Avrupalılar arasındaki kültürel alışveriş, 1085 yılında "reconquista" hareketinin başarılı olup Hristiyanların Toledo'yu geri almalarından sonra zirveye ulaşmıştır.⁴

İşte böyle bir zamanda (m.1033) Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî *Risâletü'l-Gufrân* adlı eserini kaleme almıştır. Bundan yaklaşık üç yüz yıl sonra ise (m.1320) İtalyan asıllı şair Dante Alighieri, *İlahî Komedya* adlı eserini yazmıştır. Bu iki eser, "Biri diğeriinden etkilendi" denecek kadar veya en az insanın aklında bir soru işareti uyandıracak kadar birbirine benzer pasajlar içermektedir. Durum şudur ki, XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde "Karşılaştırmalı Edebiyat" terimi ve bununla ilgili olan bir bilim dalı⁵ ortaya çıkmadan önce Avrupalıların, diğeri şeyler arasında İslami eserlerden de istifade edip onlardan birebir veya çok benzer bir şekilde kendi eserlerine konu, düşünce ve/veya biçim aktarmasında bulunmaları düşünülmezdi. Ancak XIX. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra karşılaştırmalı edebiyat alanında birçok araştırma yapılmış ve troubadour şiiirlerinden çeşitli mensur eserlere kadar birçok İslami eserin başta Dante Alighieri (1265-1321) olmak üzere William

1258 yılında Hülâgü tarafından yakarak yıkılmıştır. Bkz.: Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *Türkiye Diyanet Vakfii İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1992, VI, s. 88-90.

³ Mehmet Özdemir, "Endülüs: Siyasi Tarih, Teşkilat", *Türkiye Diyanet Vakfii İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1995, XI, s. 223.

⁴ Abdurrahman Bedevî, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam'ın Rolü*, çev. Muharrem Tan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 8.

⁵ Kâmil Aydın, *Karşılaştırmalı Edebiyat*, (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2.Baskı, 2008), s. 18.

Shakespeare (1564–1616), John Milton (1608–1674) ve Daniel Defoe (1660-1731) gibi birçok ünlü edebiyatçıya ilham kaynağı olduğu ortaya çıkmıştır.

Bu çalışmada, Dante Alighieri'nin *İlâhî Komedya* adlı eseriyle Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin *Risâletü'l-Gufrân* adlı eseri karşılaştırma yöntemiyle ele alınacaktır. Bu konuda daha önce özellikle İngilizce ve Arapça olarak kaleme alınmış irili ufaklı çalışmalar mevcuttur. Ancak bunların hepsi iki eserin benzer noktalarına ve bu kadar benzerliğin tesadüf eseri olmasının mümkün olmadığına işaret etmekten daha ileri gidememiştir. Biz incelememizde, özellikle Dante'nin biyografisinde yeni ortaya çıkan önemli hususların ışığında iki eserin birbirine benzerliğinin muhtemel nedenlerini araştırıp konuya farklı bir boyut kazandırmaya çalışacağız.

1. İlâhî Komedya ve Risâletü'l-Gufrân

1.1. Risâletü'l-Gufrân ve İlâhî Komedya'nın Genel Karşılaştırması

1.1.1. Yapı ve Biçim

Risâletü'l-Gufrân ve *İlâhî Komedya*, öbür dünyaya yapılan hayali bir yolculuk biçiminde yazılmış birer fantastik eserdir. Bu yolculuk, iki eserde de ana karakterin sırasıyla cennet ve cehennemi ziyaret edip orada bulunan şahıslarla kurduğu diyaloglardan ve yaşadığı olaylardan ibarettir.

Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin Ali b. Mansûr el-Halebî'den h.424 yılında aldığı bir mektuba cevap olarak kaleme aldığı *Risâletü'l-Gufrân*, iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, önsöz niteliğindeki Gufran rivayetidir, ikinci bölüm ise İbnü'l-Kârih'in mektubuna cevap niteliğini taşımaktadır. *İlâhî Komedya* ile karşılaştırdığımız birinci bölümün içerdiği Şeyh İbnü'l-Kârih'in yolculuğu cennette başlar, cehennemde devam eder ve tekrar cennete dönmesiyle sona erer. İbnü'l-Kârih'in cennete nasıl girdiğini eserin ortasında kendi ağzından öğreniyoruz. Şöyle ki; görevli meleğin sura üflediğini duyduğu zaman, mezarından kalkıp Haşir Meydanı'nda altı ay gibi bir süre geçirdikten sonra nihayet Hz. Peygamber'in şefaati ve Hz. Fatma'nın yardımıyla cennete girmeyi başarmıştır.⁶

İlâhî Komedya'da Dante'nin yolculuğu *Risâletü'l-Gufrân*'a göre ters yönde, yani cehennemde başlayıp cennette sona ermektedir. *İlâhî Komedya*,

⁶ Bkz.: Ma'arrî, s. 75-83.

Cehennem, Âraf ve Cennet olmak üzere *cantica* denilen üç bölümden oluşmaktadır. Eserin başında yolunu şaşırıp kendini karanlık bir ormanda bulan ve üzerine yürüyen üç vahşi hayvandan kaçmaya çalışan Dante'nin karşısına Vergilius çıkar ve onu cehennem ve Âraf'tan geçirecek cennete ulaştırır.⁷

Risâletü'l-Gufrân'da Âraf bölümü yoktur. Ancak Haşır Meydanı, cennete girmeden önceki bir bekleme yeri olması itibariyle nispeten Dante'nin Ârafı'nı andırmaktadır.

İlähî Komedya'nın yapısı düzenlidir. Bölümleri birbirine bağlıdır ve olaylar birbirini düzenli olarak takip etmektedir. Dante, cennete ulaşmak için sırasıyla cehennemin bütün dairelerini geçmek ve Âraf'ın bütün katlarına tırmanmak zorundadır. *Risâletü'l-Gufrân*'da ise böyle bir düzen söz konusu değildir. İbnü'l-Kârih'in yolculuğu aniden aklına gelen fikirlerin uygulanması ile gerçekleşmektedir, önceden tasarlanan ve uyması gereken bir planı yoktur. Bununla beraber Dante eserinde yaşanmış tarihi olaylar ile efsaneyi ve gerçekle hayali karıştırıp zaman ve mekân farklarını yok etmiş ve insanı dünya, ahiret, evren ve Allah'la bir arada zikretmiştir.⁸

1.1.2. Üslup

İlähî Komedya, 14.233 dizeden oluşan bir epik şiiirdir. *Terzina* denilen üçlüklerden oluşan bu şiiir, ilk kez Dante'nin kullandığı *terzarima** düzeninde yazılmıştır. Dizeler on bir hecedir. Her bölüm, otuz üç *canto* veya manzumeden oluşmaktadır.⁹

Dante eserine *Comedia* (tek 'm' ile) adını vermiştir. Dante'ye göre üslubu *trajik* (yüksek), *komik* (ılımlı) ve *mersiyevi* (basit) diye üçe ayırmak mümkündür.¹⁰ Dante'nin söz konusu olan eseri, ılımlı üsluba uygun olarak cehennem sahneleriyle olumsuz bir şekilde başlayıp cennet sahneleriyle mutlu sonla bittiği için *Komedya* olarak adlandırılmıştır. Eserin *Komedya*

⁷ Bkz.: Alighieri, s. 33-39.

⁸ Senâ' Kâmil Şa'lân, "et-Ta'alluk en-Nassî beyne Kûmîdyâ Dântî ve Ğufrân Ebî'l-'Alâ el-Ma'arri", *Âdabu'l-Ferâhîdî*, 5(2010), s. 121.

* aba, bcb, cdc örneğinde olduğu gibi ikinci dizinin son sözcüğünün son harfine, bir sonraki üçlüğün birinci ve üçüncü dizelerinin sonunda yer vermeye dayanan uyak.

⁹ Alighieri, çev. Rekin Teksoy, s. 16.

¹⁰ Alighieri, *Cehennem*, s. 32.

olarak adlandırılmasının bir başka sebebi, Latince değil de o dönemde halk dili olarak nitelenen İtalyanca (Toscana lehçesi) kaleme alınmasıdır. “Comos” (köy, kasaba) ve “oda” (manzume) sözcüklerinin birleşmesinden oluşan *Komedyâ*, bir çeşit “halk türküsü”dür.¹¹ Bununla birlikte bazı araştırmacılara göre *Komedyâ*, Yunan eğlence tanrısı *Comus*’tan türeyen *Comique* (gülünç, alaylı) sözcüğüyle eş anlamlıdır.¹² Söz konusu Dante’nin eseri de Orta Çağ’daki yobazlıkla ve bağnaz din adamları ile alay etmeyi amaçlayan bir eserdir ve bu sebeple *Komedyâ* olarak adlandırılmıştır.¹³ Daha sonraları, eserin Kutsal konuları içermesinden dolayı *Komedyâ*’ya “ilahi” sıfatı Boccaccio tarafından eklenmiş ve eser *Îlâhî Komedyâ* adı altında ilk kez 1555 yılında Venedik’te basılmıştır.¹⁴

Risâletü’l-Gufrân şiir örnekleri içeren secili nesirle yazılmış ve orta boy üç yüz sayfadan oluşan bir eserdir, yaklaşık olarak 61.000 sözcükten meydana gelmektedir.¹⁵ Eserin önemli özelliği, mübalağalı, gramer odaklı ve ağır bir dille yazılmış olmasıdır. Ebü’l-Alâ el-Ma’arrî’nin eserinde ağır dil kullanmasıyla ilgili birkaç sebep ileri sürülmektedir. Bunlar, Ebü’l-Alâ el-Ma’arrî’nin elli yıl boyunca evinde münzevi hayat sürmesi, çağdaşlarından daha üstün olmasını kanıtlamaya çalışması, dil konusunda geniş bilgi sahibi olmasından ötürü kullandığı dilin ağır olduğunun farkında olmaması veya eserinde bazı konularla alay ettiğini çok belli etmek istememesidir. Aynı zamanda bazı araştırmacılar, kimsenin Ebü’l-Alâ el-Ma’arrî’den kaleme aldığı eseri açıklamasını istemediğine göre onun yaşadığı dönemde bu eserin anlaşılmasında bir güçlüğü ortaya çıkmadığını, dolayısıyla o döneme göre eserin dilinin ağır olmadığını söylemektedirler.¹⁶ *Risâletü’l-Gufrân*, Ebü’l-Alâ el-Ma’arrî’nin genel olarak o dönemdeki İslam dünyasında yaygın olan ahiret anlayışına ve özel olarak da ediplere karşı gizli bir alaydır.

Ebü’l-Alâ el-Ma’arrî bu eserinde sürekli konudan uzaklaşmakta ve seciye dikkat etmektedir. Aynı zamanda yazar, *Risâle*’de farklı amaçlarla zikrettiği

¹¹ a.e., s. 35.

¹² Kostâkî el-Hımsî, *Menhelü’l-Vurrâd fî ‘İlmi’l-İntikâd*, 3. Cilt, (Haleb: el-‘Asru’l-Cedid, 1935), s. 224.

¹³ Şa’lân, “et-Ta’âlluk en-Nassî”, s. 110.

¹⁴ Alighieri, *Cehennem*, s.36

¹⁵ Şa’lân, “et-Ta’âlluk en-Nassî”, s. 108.

¹⁶ Şa’lân, “et-Ta’âlluk en-Nassî”, s. 122.

bütün şairlerin dilleriyle ilgili kendi görüşünü belirtmek için çeşitli dil meselelerini ve şerhleri birbirine karıştırarak bir arada zikretmektedir. Bu durum eserin anlaşılmasında zorluk oluşturmaktadır.¹⁷

Sık sık konudan uzaklaşmasının da birkaç sebebi olabilir. Örneğin, Ebü'l-'Alâ bu şekilde ironisini gizlemeye veya zihni yoğunluktan kaynaklanan bıkmayı önlemeye çalışmış olabilir. Ayrıca bu sorunun, yazarın geniş bilgi sahibi veya âmâ olmasından ötürü de ortaya çıkması muhtemeldir.¹⁸

Risâletü'l-Gufrân'ın içerdiği şiirlerin de eserdeki önemi büyüktür. Bir taraftan bu şiirler, eserin başkahramanı İbnü'l-Kârih'i diğer ediplerden üstün gösteren destekleyici bir unsur, diğer taraftan ise cennet meclislerinde teselli ve eğlence aracıdır.¹⁹

Eserin edebî türüne gelince, bütün uzmanlar *Risâletü'l-Gufrân*'ın terim anlamında bir risale olmadığına hemfikir olmalarına rağmen onun hangi edebî türe ait olduğu hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bazıları bir hikâye, bazıları bir nevi roman, bazıları ise çok sayıda diyalog içermesinden dolayı onun bir piyes olduğu düşüncesindedirler.²⁰

İlahî Komedyası, *Risâletü'l-Gufrân*'ın aksine sade ve anlaşılır bir dille, özlü ve akıcı bir üslupla kaleme alınmıştır. Dante eserinde büyük ustalıklı istiare ve teşbih sanatından istifade etmiştir. Ayrıca onun kullandığı semboller sadece soyut kavramlardan değil, hissetme, konuşma ve hareket etme kabiliyeti olan canlılardan, hayvanlardan, bitkilerden ve doğa olaylarından alınmıştır.²¹

1.1.3. Anlatım

Risâletü'l-Gufrân'da anlatım üçüncü kişi ağzıyla gerçekleşmektedir. Anlatıcı, başkahramandan farklıdır ve eserde meydana gelen olaylara

¹⁷ a.e., s. 123.

¹⁸ Sana Mahmoud Jarrar, "Two Journeys to the afterlife: The Epistle of Forgiveness and The Divine Comedy", *European Journal of English Language and Literature Studies*, V, 2,(2017), <http://www.eajournals.org/wp-content/uploads/Two-Journeys-to-the-Afterlife-The-Epistle-of-Forgiveness-and-the-Divine-Comedy.pdf>, (Erişim:23 Aralık 2018), s. 49.

¹⁹ Şa'lân, "et-Ta'alluk en-Nassî", s. 124.

²⁰ Jarrar, "Two Journeys to the afterlife", s. 49.

²¹ Şa'lân, "et-Ta'alluk en-Nassî", s. 124.

katılmamaktadır, ancak onların bütün gizli ve açık ayrıntılarını baştan beri bilmektedir. Böylece olayları, konuşmaları, eylemleri okuyucuya aktaran anlatıcı, Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî'yle özdeşleşmektedir.²²

İlâhî Komedya'da anlatım birinci kişi ağzıyla gerçekleşmektedir. Başkahraman ve anlatıcı aynı kişidir. Başkahraman ve anlatıcının aynı kişi olmasından dolayı anlatıcı kahraman tekniği metnin tamamında kullanılmıştır. Bu kişi Dante'nin kendisidir.²³ Bunu kesin olarak *Âraf* bölümünün XXX. manzumesinde öğreniyoruz:

“Vergilius gitti diye,

Ağlama, ağlama Dante;

Gözyaşlarını bir başka yaraya sakla!” (Âraf XXX, 55-57)²⁴

Eserde Dante, kendi başından geçen olayları, gördüğü sahneleri ve girdiği diyalogları aktarmaktadır.²⁵

1.1.4. Betimleme

İlâhî Komedya, canlı tasvirlerle doludur. Dante, eserini ışıklarla, renklerle, hareketlerle, seslerle ve diyaloglarla canlandırıp ustalıklı kullandığı istiare ve teşbihlerle zenginleştirmiştir. *Risâletü'l-Gufrân, İlâhî Komedya*'nın aksine çok ayrıntılı tasvirler içermemektedir. Bunun sebebi, Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî'nin âmâ olmasıdır.²⁶ Ayrıca Dante, manevi sıfatları da Ebü'l-Âlâ'dan daha fazla kullanmıştır. Hâlbuki maneviyata kalp gözüyle bakıldığı için, kör kişilerin bu yanının daha güçlü olduğu düşünülmektedir.²⁷ Bununla beraber, mistik yerlerin tasvirlerini içermesi itibarıyla her iki eserden adeta hayal gücü fişkırmaktadır. Böylelikle de her iki yazarın üstünlük ve yaratıcılık vasıfları ortaya çıkmaktadır. Hem Dante, hem de Ebü'l-Alâ, şiiri ve şairleri edebiyatı yücelten bir araç olarak

²² a.e., s. 125.

²³ Jarrar, “Two Journeys to the afterlife”, s. 49.

²⁴ Alighieri, s. 513.

²⁵ Şa'lân, “et-Ta'alluk en-Nassî”, s. 124.

²⁶ Jarrar, “Two Journeys to the afterlife”, s. 49.

²⁷ Şa'lân, “et-Ta'alluk en-Nassî”, s. 125.

kullanmışlardır.²⁸ Dante, Publius Papinius Statius'un ağzından şairlik mesleğinin en kalıcı ve en onurlu meslek olduğunu vurgulamıştır:

En kalıcı, en onurlu adı taşıyordum,

Çok ün kazanmıştım, ama daha inanca ulaşmamıştım... (Âraf XXI, 86-87)²⁹

Dante'nin aksine Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin cennet ve cehennem planları çok net değildir. Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî onların yapısıyla ilgili ayrıntılı bilgiler vermemiştir. *Risâletü'l-Gufrân*'da cehennemdeki ruhlar işkence çekmelerine rağmen rahatlıkla eserin başkahramanı İbnü'l-Kârih'le sohbet edebilir, cennetteki ruhlar ise öfkelenme ve aralarında tartışma gibi olumsuz davranışları sergileyebilirler. Böylece cennette gerçekleşen mucizeler dikkate alınmazsa, Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin betimlediği ahiret hayatıyla dünya hayatı arasında çok büyük bir fark bulunmamaktadır.³⁰

Dante'nin eserinde cehennem, Âraf ve cennetin topoğrafik planları ile tasvirleri çok ayrıntılı ve nettir. *Risâletü'l-Gufrân*'nın aksine *İlahî Komedya*'daki cehennem dokuz daireden oluşup bazı daireler bölümlere ve hendeklere ayrılmaktadır. Her dairede, bölümde ve hendekte cehennemlik ruhlar, işledikleri günah türlerine uygun ceza çekmektedirler. Dante, cehennem ortamının ve değişik işkence türlerinin tasvirleriyle çok korkunç bir manzara yaratmayı başarmıştır. Ayrıca geleneksel cehennem anlayışının dışına çıkıp cehennem sonuncu dairesini dayanılmaz dondurucu soğukla işkence yapılan buzlara gömülü Zemherire ayırmıştır.³¹ Dante için cehennem, her tür ümidin bırakılması gereken, sadece ağlama, hıçkırık ve çılgınlıkların duyulduğu bir yerdir.³²

Âraf'taki ruhların günahları, büyük ölçüde cehennemdeki ruhların günahlarıyla aynıdır. Ancak bu ruhlar daha hayatta iken tövbe ettikleri için Âraf'ta belli bir süre ceza çektikten sonra cennete gireceklerdir. Çektikleri

²⁸ Jarrar, "Two Journeys to the afterlife", s. 50.

²⁹ Alighieri, s. 445

³⁰ Jarrar, "Two Journeys to the afterlife", s. 50.

³¹ Alighieri, *Cehennem*, s. 295-296

³² Jarrar, "Two Journeys to the afterlife", s. 50.

cezalar, cehennemdeki cezalardan çok daha hafif sayılmazsa da geçicidir. Ruhların başında onları zorlayan zebaniler bulunmamaktadırlar. Bunun aksine Âraf, meleklerin bulunduğu, kabartma yontularla süslü, sık sık şarkı söylenen, cehennem ile cennet arasında bir köprü görevi görmektedir. Âraf'ta ruhlar, cehennemdeki ruhlara oranla daha fazla konuşurlar.³³

Dante'nin cenneti ise, sürekli devinimin, büyük bir hızın ve insan gözünün algılamakta zorlandığı bir ışığın egemen olduğu yerdir.³⁴

Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî, Dante'nin aksine cehennemdeki ruhların neden ve nasıl ceza çektiklerine dair ayrıntılara pek girmemiştir. *Risâletü'l-Gufrân*'ın en önemli yanı cennet ve cehennemle buralarda yer alan çeşitli nimet ve azap tasvirleridir. Bu tasvirler hadis ve ayetlerle delillendirilir.³⁵ Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî birçok yerde Kur'ân'dan alıntı yapmaktan çekinmemiştir. Bu sebeple bazı araştırmacılar onun Kur'ân'ı taklit etmeye çalıştığını söylemiştir. Hâlbuki Ebü'l-Alâ, bu şekilde okuyucuyu şaşırtıp gerçek düşüncesini, alayını ve yergisini gizlemek istemiştir. Her ne sebeple olsun Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî'nin cehennemi, insanların işledikleri şehvet, hırsızlık, zulüm, öfke ve cinayet gibi günahlar için değil, yazdıkları şiirler için yargılandıkları yerdir.³⁶

1.1.5. Karakterler

Hem *Risâletü'l-Gufrân*'nın başkahramanı İbnü'l-Kârih, hem de *İlâhî Komedya*'nın başkahramanı Dante sıradan birer insandır. Yolculukları boyunca karşılaşp diyalog kurdukları insanlar da genellikle sıradan insanlardır. Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî'nin amaçlarından biri dil ve edebiyat eleştirisi yapmak olduğu için İbnü'l-Kârih'in karşılaştığı çeşitli insanlar, durumları, yaşları ve inançları farklı olmasına rağmen çoğunlukla edip ve şairlerdir. Bu insanların tamamı yaşamış gerçek kişilerdir. Ayrıca tarihte var olan ve Arap edebiyatında meşhur olan bu kişilerin bir kısmı, Ebü'l-Alâ el-

³³ Alighieri, s. 20, 21.

³⁴ *a.e.*, s. 23.

³⁵ A.Cüneyt Eren, "Risâletü'l-Gufrân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2008, XXXV, s. 127.

³⁶ Jarrar, "Two Journeys to the afterlife", s. 51.

Ma'arrî'nin çağdaşları ve hatta onun yakından tanıdığı kişilerdir.³⁷ *Risâletü'l-Gufrân*'da cennetteki kişiler (ki Dante'nin cennetliklerinin aksine dünya hayatındaki insanlardan farksız davrandıkları, yedikleri, içtikleri, hatta öfkelenip birbiriyle kavga ettikleri için onlara ruh demek zordur), ilgilendikleri edebi türlere göre recez şairleri, dil âlimleri gibi aralarında ayrıldıkları küçük gruplar halinde bulunmaktadır. Cehennemdeki ruhlar ise, aksine tek tek cezalarını çekmektedirler. İbnü'l-Kârih, cennette veya cehennemde yer alan birini merak ederken bu kişi ya aniden bizzat karşısına çıkar, ya da İbnü'l-Kârih'in sorusu üzerine ona bu kişiyi başka birileri gösterir. Şeyh, aniden karşısına çıkan insanları, ahirette şekil ve şemali değiştiği için bazen tanımakta zorlanır ve bu durumda karşısındakine adını sorar. İbnü'l-Kârih'in cennet ve cehennem ehliyle kurduğu diyalogların ana konusu daima dil ve edebiyat, özellikle de şiirdir. Cennetliklerin birçoğunun, şiirleri sayesinde cenneti elde ettiğini ve cehennemliklerin birçoğunun şiirlerindeki kusurlar yüzünden cehenneme girdiğini görmekteyiz.³⁸

İlahî Komedyâ'da yer alan karakterler, *Risâletü'l-Gufrân*'a nazaran sayıca ve çeşitçe çok daha fazladır. Ancak bunların çoğu, *Risâletü'l-Gufrân*'da olduğu gibi ünlü veya Dante'nin yakından tanıdığı kişilerdir. Aralarında yazarlar, şairler, papazlar, hükümdarlar ve siyasetçiler gibi toplumun çeşitli tabakalarına ait insanlar vardır. Bunlar çoğunlukla İtalyan, eski Yunan veya eski Romalıdır. Dante eserini ayrıca Vergilius'un *Aineias*'ında, Homeros'un *İlyada*'sında, *Kitab-ı Mukaddes*'te ve antik mitolojide yer alan birçok karakterle doldurmuştur. Ruhlar cehennemde tek tek veya küçük topluluklar halinde, cennette ise belirli gruplar halinde bulunmaktadır.³⁹

Cennet ve cehennem ehliyle kurduğu diyalogların konuları birbirine fazla benzemeyip çok çeşitli olmasına rağmen, Dante'nin, müzisyen Casella, filozof yazar Brunetto Latini, şair Sordello ve ressam Oderisi gibi kişilerle girdiği sohbetler aracılığıyla sanat ve edebiyat konularına da ilgi gösterdiğini görmekteyiz.⁴⁰

³⁷ Fadl, s. 73.

³⁸ a.e., s. 74.

³⁹ a.e., s. 75.

⁴⁰ a.e., s. 76.

Hem Dante, hem de Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî farklı şahısları cennete veya cehenneme koyarken kendine has bir kıstas kullanmıştır. Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî, özünde mümin olmayan veya zındık olarak bilinen bir kişiyi (fıkıh âlimlerinin görüşlerinin de aksine) bir iyi ameli veya güzel sözü hatırına affedip cennete koyabildiği için bu konuda Dante'ye göre daha merhametli ve rahat davranmıştır. Oysaki Dante ebedî cezayı ve sonsuza dek sürecek işkenceyi yeğlemiştir.⁴¹ Bununla birlikte Dante de bazı durumlarda hoşgörülü davranmıştır. Nitekim onun Hristiyanlıktan önce veya Hristiyanlıktan sonra vaftiz edilmeden ölen bazı ünlü kişileri, dünyadaki faydalı işleri hatırına acı ve işkence olmayan Limbus'a yerleştirmiştir. Bunların arasında Homeros, Ovidius; Horatius, Vergilius gibi ünlü Yunan ve Latin şairleri; Aristo, Sokrates, Platon, Demokritos, Diogenes gibi büyük Yunan filozofları ve Selahaddin Eyyübi, İbn Sina, İbn Rüşd gibi tanınmış Müslümanlar âlimler yer almaktadırlar.⁴² Ayrıca cennet görüntüleri ve cehennem azabı Dante'de Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî'de olduğu gibi yerine göre hoşgörü, hayranlık, alay, acıma veya öfke olmak üzere aynı duygular uyandırmaktadır.⁴³

Hem *Risâletü'l-Gufrân*'da hem de *İlâhî Komedya*'da başkahraman, bağlayıcı bir unsur olup bütün tali karakterleri kendi etrafında toplar.⁴⁴

Risâletü'l-Gufrân'da, melek, şeytan, zebani, cin gibi doğaüstü yaratıklardan bahsedildiği gibi *İlâhî Komedya*'da da insan, melekler, evren ve Tanrı iç içe zikredilmiştir.⁴⁵

1.1.6. Amaç

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi *Risâletü'l-Gufrân* adlı eser, iki bölümden oluşmaktadır ve üç eksen üzerinde kurulmuştur. Bunlar, ahiret hayatı, zındıklıkla ilgili konuşma ve dil-edebiyat meseleleridir.⁴⁶ Esasen

⁴¹ Şa'lân, "et-Ta'âlluk en-Nassî", s. 127.

⁴² Alighieri, *Cehennem*, s. 92-96.

⁴³ Fadl, s. 77.

⁴⁴ Şa'lân, "et-Ta'âlluk en-Nassî", s. 128.

⁴⁵ *a.e.*, s. 129.

⁴⁶ Mahmud Şahin, "Dante ve "Risâletü'l-Gufrân" Vahde Fikriyye ve Tarîka Mütebâyine", *el-Beyân*, Aralık 2014, <https://www.albayan.ac/2.944/eternal-books/2014-12-26-1.2273869>, (Erişim: 31 Ekim 2017)

İlahî Komedyası ile karşılaştırdığımız eserin birinci bölümü, yazar tarafından mektubun cevap kısmı olan ikinci bölümün bir mukaddimesi olarak düşünülmüştür. Ancak zamanla esere asıl şöhret kazandıran bölüm, ahiret yolculuğu içeren birinci bölüm olmuştur ve böylece daha büyük bir değer kazanmıştır. Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî'nin amacı, İbnü'l-Kârih'in zındıkların durumuyla ilgili sorularına karşılık görüşünü ortaya koymak ve aynı zamanda ilahi rahmeti ve dini sınırlayan çağdaş kelam âlimlerini eleştirip Allah'ın rahmetinin sonsuz olduğunu kanıtlamaktır. Yazarın bir diğer amacı ise dil ve edebiyat eleştirilerini yapmak⁴⁷ ve böylelikle kendi edebi fikirlerini ve diğer edebiyatçılara olan üstünlüğünü ortaya koymaktır.⁴⁸ *Risâletü'l-Gufrân*, Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî'nin kuşkuculuk anlayışı çerçevesinde oluşan felsefi görüşlerini yansıtmaktadır.⁴⁹

İlahî Komedyası'ya gelince, Dante hayatı boyunca sevdiği Beatrice (ö.1290) yirmi dört yaşında öldüğü zaman onun adını ölümsüzleştirmek için bir eser yazmaya karar vermiştir. *Vita Nuova* (*Yeni Hayat*, 1292-1294) adlı eserinin sonunda *İlahî Komedyası*'nın habercisi olan şu satırları okumaktayız:

“Olağanüstü bir vizyonla karşılaştım. Bana öyle söyler göründü ki, ona yakışır bir eser meydana getirinceye kadar bu kutsal kadın üstüne tek söz söylememeye karar verdim. Bu işin üstesinden gelebilmek için var gücümlle çalışıyorum. Her şeyin sahibi olan o Varlık izin verir de birkaç yıl daha yaşarsam, onun hakkında şimdiye kadar hiçbir kadına nasip olmayan şeyler söyleyeceğimi umuyorum.”*⁵⁰

Daha sonra *Convivio* (*Şölen*, 1304-1307) adlı eserinde ve *Cennet*'i Can Grande'ye sunarken gönderdiği mektupta Dante komedyacının güttüğü amacı şöyle açıklamaktadır:

“Komedyası'nın felsefe türünü pratik ahlak kuralı oluşturur, çünkü eser kuramlar düzmet için değil, olumlu, faal rol oynamak amacıyla kaleme alınmıştır. Eserin meydana getirilmesinde güdülen amaç ise, bu dünyada

⁴⁷ Şa'lân, “et-Ta'alluk en-Nassî”, s. 130.

⁴⁸ Eren, “Risâletü'l-Gufrân”, s. 127.

⁴⁹ Jarrar, “Two Journeys to the afterlife”, s. 53.

* Beatrice

⁵⁰ Alighieri, *Cehennem*, s. 34.

yaşayan insanları içinde buldukları sefaletten kurtararak mutluluğa ulaştırmaktır.”⁵¹

Bununla birlikte siyasi olaylara karışan Dante, beş parasız kalarak ve uydurma suçlardan ötürü mahkûm edilerek Floransa'nın dışında sürgün hayatı yaşamaya zorlanmıştır. Orada Dante, selametini Tanrı'ya iman etmekle olduğunu ve insanın acılarını dindirmek için iman kalesine sığınması gerektiğini anlamıştır.⁵² Tanrı'nın insanlar için ön gördüğü amaçların yeryüzü mutluluğu ve ölümden sonraki ebedi hayat olduğuna inanmıştır. Bu yüzden *İlâhî Komedyâ*'nın asıl amacı, insanlara doğru yolu göstermektir.⁵³

Dante'nin *İlâhî Komedyâ*'yı yazmaktaki diğer amacı da hiç şüphesiz Beatrice'ninkiyle beraber kendi adını da ölümsüzleştirmektir. *Âraf* bölümünün XIV. manzumesinde aşağıdaki satırları okumaktayız:

Kim olduğumu söylemem boşa gider,

Çünkü yeterince ünlü değil kimliğim... (Âraf XIV, 20-21)⁵⁴

İşte bunun için Dante, eserin özellikle Cehennem bölümünde geniş tarih bilgisini ve genel kültürünü ortaya koymakta, gezisi esnasında rastladığı kişiler münasebetiyle açıklamalar yaparken bir Orta Çağ ansiklopedisi gibi astronomi, felsefe, tıp, edebiyat, coğrafya ve geometri gibi bilim dallarını da yansıtmaktadır.⁵⁵ Böylece *İlâhî Komedyâ*, Dante'nin bir türlü “vasiyetnamesi”dir.⁵⁶

1.2. İlâhî Komedyâ'da Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin İzleri

Risâletü'l-Gufrân müstakil bir eser olmayıp, Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin İbnü'l-Karih ve Devhale lakaplarıyla bilinen Ali b. Mansur el-Halebî adlı kişiden aldığı mektuba yazdığı cevaptır. Buna istinaden diyebiliriz ki, Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin aslında böyle bir eser yazmaya belki de hiç niyeti

⁵¹ Alighieri, *Cehennem*, s. 38.

⁵² a.e., s. 37.

⁵³ Dante Alighieri, s. 17.

⁵⁴ a.e., s. 384.

⁵⁵ Şakiroğlu, “İlâhî Komedyâ”, s. 69.

⁵⁶ Alighieri, *Cehennem*, s. 41.

yoktu ve İbnü'l- Karih'ten aldığı bu mektup olmasaydı büyük bir ihtimalle *Risâletü'l-Gufrân* ortaya çıkmazdı.

İlâhî Komedya, *Risâletü'l-Gufrân*'ın aksine, başlı başına büyük müstakil bir eserdir. Dante Alighieri'nin bu eserini ortaya koymak için hayatının ortalama on dört yılını (1307-1321) harcadığı tahmin edilmektedir.⁵⁷

İki eseri dikkatli bir şekilde incelediğimizde başkahramanlarının şiir ile ilgilendiğini görmekteyiz. *İlâhî Komedya*'nın başkahramanı Dante, şairdir. *Risâletü'l-Gufrân* adlı eserde bizim özellikle ilgilendiğimiz birinci bölümün başkahramanı İbnü'l-Karih de şairdir. Ahiret yolculukları esnasında ikisi de, özellikle kendilerinin ait olduğu coğrafyadan dünyada tanıdıkları eski ve çağdaş insanlarla karşılaşmaktadırlar. Bu insanlar, kendiliğinden ya da eserin başkahramanının onları anması üzerine ortaya çıkmaktadırlar. Dante'nin ve İbnü'l-Kârih'in bu şekilde karşılaştığı kişilerin ahiret hayatındaki yerini, başka bir deyişle onların cennetlik mi cehennemlik mi olduğunu subjektif olarak kendi kıstaslarına göre eserin yazarı belirlemektedir.

Hem *İlâhî Komedya*'da, hem de *Risâletü'l-Gufrân*'da başkahramanların karşılaştıkları ortak kişiler vardır. Bunlar, Hz. Âdem ile İblis'tir. Her iki durumda da beklendiği gibi Hz. Âdem cennette, İblis de doğal olarak cehennemde yer almaktadır.

Risâletü'l-Gufrân'da olduğu gibi *İlâhî Komedya*'da da başkahraman Hz. Âdem'le sohbet ederken bu sohbetin konusu Hz. Âdem'in konuştuğu dildir. Ancak ilk eserde Hz. Âdem, konuştuğu dilin cennetten kovulmadan önce Arapça, ardından vefatına kadar Süryanice ve nihayet cennete döndüğünde tekrar Arapça olduğunu söyler⁵⁸. *İlâhî Komedya*'da ise, Nemrud'un hizmetkârlarının, tamamlanması mümkün görünmeyen esere, yani Babil Kulesi'nin inşasına başlamadan önce, Hz. Âdem'in dilinin sönüp gittiği söylenmektedir.⁶⁰

⁵⁷ Mahmut H. Şakiroğlu, "İlâhî Komedya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2000, XXII, s. 68.

⁵⁸ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî, *Risâletü'l-Gufrân*, 4. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2011), s. 167.

⁶⁰ Dante Alighieri, *İlahi Komedya*, çev. Rekin Teksoy, 15. Baskı, (İstanbul: Oğlak yay., 2014), s. 749.

İblisle karşılaşmasına gelince, İblis İbnü'l-Karih'in cehennemde gördüğü ilk kişi olmasına rağmen, Dante'nin en son gördüğü kişiler arasında yer alır (yine tersten gitme söz konusudur). Bunun dışında Dante şeytanla konuşmaz ve onu beline kadar buzlara gömülmüş görür. İbnü'l-Karih ise aksine şeytanı zincirler ve bukağılar içerisinde zebanilerin vurduğu demir tokmalardan acıyla kıvrılırken görür ve onunla konuşur. İlk bakışta burada bir benzerlik yok gibi görünmektedir. Ancak *İlâhî Komedya*'da Cehennem bölümünün XXXI. manzumesinde birkaç deve rastlıyoruz. Bunlardan Ephialtes* adlı devin tıpkı *Risâletü'l-Gufrân*'daki İblis gibi zincirlere vurulmuş halde cezasını çektiğini görmekteyiz.⁶² Ne var ki bu devin işlediği suçun İblis'in suçundan pek farklı olmadığı aşikârdır.⁶³

İlâhî Komedya'daki Limbus çarpıcı bir şekilde *Risâletü'l-Gufrân*'daki ifritlerin cennetini andırmaktadır. İnsanların aksine on beş değil binlerce vezne sahip olan şair cinlerin ikamet ettiği bu mekânın, Limbus'un olduğu gibi cehennem yolunda olması dikkat çekicidir. Ayrıca Ma'arrî, ifritlerin cennetini betimlerken buranın ışığının geldiği cennetteki gibi parlak olmadığını, sık ormanlarla, sert kayalıklarla ve çok sayıda dar kanallarla dolu olduğunu söyler.⁶⁴ Burası sözde cennettir. Ancak burada bulunanlar cehennemdeki acıyı çekmediği gibi insanların cennetindeki gençliği ve güzelliği de yaşamazlar. Eserde bunun sebebinin, cinlerin dünyevi hayatlarında istedikleri şekle bürünüp kolayca kılık değiştirmeleri olduğu öne sürülür.⁶⁵ Bununla birlikte ifritlerin cennetinde bulunan cinler, sadece ve sadece Hz. Muhammed'e inanıp *Kurân-ı Kerîm*'in Ahkaf ve Cin surelerinde sözü geçen cinlerdir. Cenneti hak etmeleri bu yüzdendir.⁶⁶

Şimdi *İlâhî Komedya*'daki Limbus'u inceleyelim. Dante'ye göre Limbus, cehennemin eşliğinde bulunan bir mekândır. İfritlerin cennetinin

* Ephialtes: kendini beğenmişliğin tipik bir örneği olan, Jüpiter'e başkaldırıp kardeşi Otus'un yardımıyla Olympos dağının üstüne iki dağ üst üste koyarak göğe ulaşmaya çalışan ve bu yüzden Jüpiter tarafından öldürülen devdir.

⁶² Karş.: Ma'arrî, s. 137.

"فیری إبلیس، لعنه الله، وهو يضطرب في الأغلال والسلاسل، ومقامع الحديد تأخذه من أيدي الذنانية"

⁶³ Alighieri, s. 257-258.

⁶⁴ Ma'arrî, s. 125.

⁶⁵ a.e., s. 127.

⁶⁶ a.e., s. 125.

aksine burası cennetten uzaktır. Buranın yarısı kalın bir sisle kaplı derin karanlık bir vadidir ve yarısı ise aydınlık bir yerdir. Bununla birlikte bu aydınlık sadece semboliktir ve Limbus'ta bulunan ünlü kişilerin dünyada elde ettikleri şöhreti simgelemektedir.

Limbus'taki insanlar da cehennemnin azabını çekmemektedirler, ancak cennetin coşkusunu da yaşamayıp ebediyen ümitsizlik ve özlem duygularını beslemeye mahkûmdurlar. Cennette olmamalarının sebebi, erdemli olmalarına rağmen Hristiyanlıktan önce yaşamaları ve dolayısıyla İsa'ya inanmayıp vaftiz olmamalarıdır.⁶⁷

Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî'ye göre cennete girme şartı nasıl Hz. Muhammed'e inanmak ise Dante'ye göre cennete girmenin şartları da bunlardır. Ayrıca Ebü'l-'Alâ, dünyanın en yetenekli şairler olarak gösterdiği cinleri ifritlerin cennetine koyarken, Dante'nin de Limbus'a dünyanın en büyük şairler olarak gördüğü şairleri koymasını tesadüf değildir.

İbnü'l-Karih'in ifritlerin cennetinde konuştuğu ihtiyar görünümlü cine gelince, Dante'nin Âraf Dağı'nın önünde konuştuğu Âraf'ın muhafızı Cato, bu cine çok benzemektedir. Cato'nun sözlerinden onun da ihtiyar cin gibi bir mağarada yaşadığını öğreniyoruz.⁶⁸

Nitekim İfritlerin cennetinde bir mağaranın girişinde oturan ihtiyar cinin İbnü'l-Karih'e sorduğu ilk sorusu da: “Ey insanoğlu! Seni buraya sevkeden nedir?”⁶⁹ olmuştur.

Risâletü'l-Gufrân'da Haşır Meydanı'nda toplanan cennetlikler, cennete girmeye acele etmeyip sabırla vakitlerini beklerken,⁷⁰ *İlahî Komedyâ*'da paklaşacak cennetlikler de Âraf önündeki hareketlerinde çok ağır davranmaktadırlar.⁷¹

Risâletü'l-Gufrân'da İbnü'l-Karih cennet kapılarının meleğine yazdığı övgü şiiriyle cennete daha çabuk giremeyeceğini anlayınca Hz. Fatıma'nın çocuklarından cennete bir an önce girebilmesi için Hz. Fatıma'nın aracı

⁶⁷ Alighieri, s. 54-56.

⁶⁸ a.e., s. 288-289.

⁶⁹ Ma'arrî, s. 125.

⁷⁰ a.e., s. 107.

⁷¹ Alighieri, s. 299, 304, 313.

olmasını ister.⁷² *İlâhî Komedya*'da ise Âraf'taki cennetlikler, cennete biran önce girebilmek için Dante'nin vesilesiyle dünyada kalan insanlardan ve akrabalarından kendileri için dua ederek veya hayır işi yaparak aracı olmalarını isterler.⁷³

Böylece her iki örnekte de yazarların, cenneti kazanabilmek için aracılığın (şefaatchiliğin) etkili bir yöntem olduğunu ortaya koyduklarını görüyoruz. Aynı zamanda Hz. Fatıma'nın burada Beatrice'nin prototipi gibi görüldüğüne işaret edelim. İbnü'l-Karih'in cennete girmesine Hz. Fatıma nasıl yardımcı olduysa Dante'nin ahiret yolculuğuna çıkıp cennete girmesine de Beatrice yardımcı olmuştu. Yine Hz. Fatıma'nın verdiği bir cariyeye, sırtında İbnü'l-Karih'i Sırat köprüsünden “yıldırım hızıyla” geçirdiği gibi⁷⁴ Beatrice'nin gönderdiği Azize Lucia da Dante'ye rüyada altın kanatlı kartal biçiminde görünüp onu “yıldırım hızıyla” Âraf'a uçurmuştu.⁷⁵

Dante Vergilius'la beraber ayrıca benzer bir şekilde üç başlı, üç gövdeli Geryon canavarının sırtına binerek cehennem'in yedinci dairesinden sekizinci dairesine inerler.⁷⁶

İlâhî Komedya'daki ahiret yolculuğu *Risâletü'l-Gufrân*'dakinden tam aksi istikametten yani cehennem'den başlamaktadır. Ancak her iki eserde birbirine çok benzeyen olaylarla karşılaşmaktayız. *İlâhî Komedya*'nın cehennem bölümünün III. manzumesinde Dante, Akheron Nehri'nin ötesinde bulunan cehenneme geçmek için rehberiyle kıyıda bulunan bir kayığa binmek üzereyken karşısına Kharon adındaki zebani çıkıp onu engellemek ister. Buna karşılık Vergilius zebaniye Dante'nin burada her şeye kadir bir Gücün isteğiyle bulunduğu için kendisine engel olmamasını söyler.⁷⁷

İbnü'l-Karih ise Hz. Fatıma'nın aracılığıyla Hz. Muhammed'in yanına götürülmüştü. Hz. Muhammed onun amel defterini kontrol ettikten sonra cennete girmesinde bir sakınca olmadığını söyledi. Ancak Sırat köprüsünden

⁷² Ma'arrî, s. 80.

⁷³ Alighieri, s. 307, 381.

⁷⁴ Ma'arrî, s. 82.

⁷⁵ Alighieri, s. 345.

⁷⁶ a.e., s. 152, 154.

⁷⁷ a.e., s. 51.

Hız. Fatıma'nın kendisine verdiği bir cariyeenin sırtında geöen İbnü'l-Karih, cennet kapıcısı Rıdván tarafından yanında yazılı izni olmadığı gereköesiyle durdurulur. Bunun üzerine Hz. Fatıma'nın kardeşi Hz. İbrahim durumu farkedince İbnü'l-Karih'i kendisine doğru öekip cennet kapısından içeri sokar.⁷⁸

İlähî Komedya'da ise Âraf muhafızı Cato, Dante'nin karşısına öıkınca Vergilius, burada kendi isteğiyle değil gökten inen bir kadının inip Dante'ye yardım etmesini istediğini söyledi ve böylece onun yoluna devam etmesini sağladı.⁷⁹

Böylece burada Dante yine İbnü'l-Karih'in, Vergilius İbrahim'in, Cato Rıdván'ın, Beatrice ise yine Hz. Fatıma'nın rolünü almış görünmektedir.

Aynı zamanda İbnü'l-Karih cennete hemen girebilmek için Rıdván'a nasıl methiye yazıp okuduysa Vergilius da Dante'nin Araf'a devam edebilmesi için Cato'yu övüp damarına girmeye öalışır.⁸⁰

Ayrıca Dante'nin eserinde cehennemde rastladığımız yıkılmış köprü de Sırat köprüsünden başka bir şey değildir.⁸¹

Yoluna devam eden Dante, Limbus'ta etrafı güzel bir ırmağın kuşatıp koruduğu ve surlarla öevrili aydınlık bir şatoya rastlar ve içeride yemyeşil çayırdá Antik Çağ'da yaşamış ünlü kişileri görür. Orada karşılaştığı kişilerin arasında Homeros, Horatius, Ovidius, Lucaus gibi dönemin büyük şairleri de vardır. Ayrıca çoğu Roma ve Yunanistan asıllı kişilerin arasında Selahaddin Eyyübi, İbn-i Sina ve İbn Rüşd'ün bulunması oldukça dikkat öekicidir.⁸²

Aynı şekilde İbnü'l-Karih, Dante'nin ozanlar ozanı Homeros'la karşılaştığı gibi Lebid b. Rebia ile karşılaşmıştır. Lebid b.Rebia, İbnü'l-Karih'e bir müddet eşlik ettikten sonra onu cennette eşi benzeri olmayan üç evini görmeye davet eder. İbnü'l-Karih, evleri gördükten sonra cennet bahöesinde her yerden öağıracağı ünlü şair ve edipler için büyük bir ziyafet

⁷⁸ Ma'arrî, s. 108, 109.

⁷⁹ Alighieri, s. 289.

⁸⁰ a.e., s. 290-291.

⁸¹ a.e., s. 199.

⁸² Alighieri, s. 57-61.

hazırlar.⁸³ Ziyafet esnasında İbnü'l-Karih'in aklına Halil b. Ahmed'e ait olduğu rivayet edilen bir şiir gelir. Bu şiirde güzel cariyeler dört ceviz tanesine benzetilmiştir. Şiiri hatırlar hatırlamaz ceviz dolu bir ağaç ortaya çıkar ve sayısız ceviz tanesi yere düşer. Bunun üzerine İbnü'l-Kârih bu cevizleri kırmaya başlar ve her bir cevizin içinden raks eden dört cariye çıkar.⁸⁴

İlâhî Komedya eserinde de *Âraf* bölümünün XXXI. manzumesinde Dante Yeryüzü Cenneti'nde Matelda tarafından Lethe Nehri'ne daldırılıp çıkarıldıktan sonra raks eden dört güzel perinin arasına götürülür.⁸⁵

Aynı zamanda bu sahne, *Risâletü'l-Gufrân*'daki bir başka sahneyi daha andırmaktadır. İbnü'l-Kârih, cehennemi ziyaret ettikten sonra cennete döndüğü zaman onu daha önce ağaç meyvesinden çıkan huri karşılayıp kendisini çok beklediği için azarlar. Ardından ikisi beraber bir gezintiye çıkarlar.⁸⁶ Gezinti esnasında Dâret Culcul'de İmruülkays'ın başından geçen olay İbnü'l-Kârih'in aklına gelir. Bunun üzerine hatırlanan olayda olduğu gibi, cennet nehrinde oynayıp yüzen huriler ortaya çıkar ve aralarından bir tanesi İmruülkays'ın sevgilisi gibi diğerlerinden daha güzel görünür.⁸⁷

Dante ise Yeryüzü Cenneti'nde Matelda'yla karşılaşır ve ikisi beraber Lethe Nehri'nin kenarında yürürler. Sonunda raks eden kadınların eşliğinde iki tekerlekli bir zafer arabasının içinde Beatrice ortaya çıkar. *Risâletü'l-Gufrân*'ın aksine Dante'yi azarlayan kişi, ona yürüyüşte eşlik eden Matelda değil, sonradan ortaya çıkan güzel Beatrice'dir. Ancak azarlama sebebi, *Risâletü'l-Gufrân*'da daha basit görünmekle birlikte özünde aynıdır ve "Neden yanıma gelmiyorsun?" anlamındadır.⁸⁸ Beatrice de tıpkı İmruülkays'ın sevgilisine benzetilen huri gibi çevresindeki kadınlardan daha güzeldir.

Bunun ardından yukarıda bahsettiğimiz Dante'nin Lethe'ye daldırılması ve perilerin arasına götürülmesi olayı gerçekleşir.

⁸³ Ma'arrî, s. 112, 113, 115.

⁸⁴ a.e., s. 119.

⁸⁵ Alighieri, s. 522.

⁸⁶ Ma'arrî, s. 150 .

⁸⁷ a.e., s. 151 .

⁸⁸ Alighieri, s. 518.

Ayrıca *Risâletü'l-Gufrân*'da İbnü'l-Karih'in düzenlediği ziyafet esnasında misafirlerin arasından bir tavus, bir de kaz geçer. Bazı misafirler bu kuşları farklı bir şekilde yemek isterler. Tavus ve kaz istedikleri hale gelir ve yiyenler doyduktan sonra kemikleri tek tek birleşip tekrar eski canlı hale dönerler.⁸⁹

İlahî Komedyası'da da canlı nesnelere dirilme olgusuna rastlanır. Vergilius, Dante'yi Âraf dağına tırmanmaya hazırlarken beline bağlamak üzere bir bitki koparır. Ne var ki onu kopardığı gibi yerinde yeni bir bitki bitiverir.⁹⁰

İbnü'l-Karih, düzenlediği ziyafetten sonra iki huri ile halvete çekilir. İki huriden biri, dünyada ağzının kokması sebebiyle kocasının boşadığı Hamdune, diğeri ise zenci hizmetçi Tevfik'tir. İkisi de dünyadaki dindarlıkları için cenneti elde etmişlerdir.⁹¹

İbnü'l-Karih gibi Dante de zor bir kaderle yüzleşen, ancak buna rağmen dindarlığını koruyup cennete varan kadınlarla karşılaşır. Bunlar Piccarda Donati ile Cunizza da Romano'dur. Bu kadınlar da cennet'te *Risâletü'l-Gufrân*'daki Hamdune ve Tevfik gibi güzelleşmiş bu yüzden de Dante onları tanımakta zorluk çekmiştir.⁹² Piccarda Donati, manastırdan kaçırılıp zulme uğramış bir rahibedir. Kadın, kaderini anlatıp yanında onunkinden benzer kaderi olan Costanza'dan bahseder.⁹³ Üç kez evlendiği bilinen Cunizza da Romano da Dante'nin isteği üzerine hikâyesini anlatır.⁹⁴

Daha sonra İbnü'l-Karih, bir melekten iki çeşit huri olduğunu öğrenince şaşırarak ona cennet için özel olarak yaratılmış huriyi dünyadaki takvasının mükâfatı olarak sonradan huri olmuş birinden nasıl ayırt edebileceğini sorar. Melek onu bir ağacın yanına götürüp bu ağacın huri ağacı olduğunu söyler ve meyvesinden koparıp ikiye bölmesini ister. Bunun üzerine şeyh ağaçtan

⁸⁹ Ma'arrî, s. 94, 95.

⁹⁰ Alighieri, s. 293.

⁹¹ Ma'arrî, s. 97.

⁹² Alighieri, s. 561-562.

⁹³ a.e., s. 564.

⁹⁴ a.e., s. 608-609.

bir meyve koparır ve onu ikiye böler. Meyvenin içinden güzeller güzeli bir huri çıkarıp İbnü'l-Kârih'le konuşmaya başlar.⁹⁵

Ağaçların canlı olma olgusu, *İlâhî Komedya*'da da vardır. Eserin *Cehennem* bölümünün XIII. manzumesinde dünyada kendi canına kıymış insanlar, ruhları ağaca hapsedilerek cezalandırılmıştır. Yani ormandaki her ağaç, vaktiyle intihar etmiş bir kişinin ruhundan başka bir şey değildir. Vergilius, Dante'ye bu duruma inanması için ağaçtan bir yaprak koparmasını söyler. Dante, kendisine söyleneni yapıp ağacın gerçekten canlı olduğunu anlayınca aralarında bir sohbet cereyan eder.⁹⁶

Ayrıca Dante'nin tasvir ettiği canlı ağaçlardan biri Âraf'ta yer almaktadır. *İlâhî Komedya*'da *Âraf* bölümünün XXII. manzumesinin sonunda rastladığımız bu ağaç⁹⁷, tıpkı Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî'nin eserindeki tatlı meyveli, gölgesi doğudan batıya kadar uzanan ağaç gibidir.⁹⁸

Cehennemdeki ruhlar, incelediğimiz iki eserde de çıplaktır.⁹⁹ Dante, *İlâhî Komedya*'da cehennemdeki ruhların çıplak olmasından birkaç yerde bahsetmektedir.¹⁰⁰

Cehennemdeki bazı ruhların iki eserdeki bir başka ortak özelliği kendileriyle konuşmak isteyen baştan savmalarıdır. Örneğin, Beşşar b. Burd ve Ebû Kebîr el-Huzelî, İbnü'l-Kârih'i baştan savmışlardır.¹⁰¹ Dante'nin cehennem dokuzuncu dairesinde karşılaştığı Bocca degli Abati de onu baştan savmış ve ona cevap vermeyi reddetmiştir.¹⁰²

Risâletü'l-Gufrân adlı eserde Hansâ* yukarıdan bakınca, cehennemdeki kardeşi Sahr'ı tepesinde ateşin yandığı büyük bir dağmış gibi görür.¹⁰³ *İlâhî*

⁹⁵ Ma'arrî, s. 124.

⁹⁶ Alighieri, s. 119.

⁹⁷ a.e., s. 455.

⁹⁸ Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî, *Risâletü'l-Gufrân*, 1. Baskı, (Beirut: Dâr Sâder, 2008), s. 17.

⁹⁹ Ma'arrî, s. 127.

¹⁰⁰ Alighieri, s. 80, 127, 156.

¹⁰¹ Ma'arrî, s. 115, 133.

¹⁰² Alighieri, s. 266.

* Araplar'ın en meşhur kadın şairi, sahâbî. (Bkz.: Ali Şakir Ergin, "Hansâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1997, XVI, s. 46-47).

¹⁰³ Ma'arrî, s. 113.

Komedya'da Dante cehennemın sekizinci hendeğine yukarıdan bakarken aşağıdaki ateşler içinde yanan ruhları görür.¹⁰⁴

Risâletü'l-Gufrân'la *İlâhî Komedya*'daki ortak noktalardan biri de unutkanlıktır. Ancak bu unutkanlığın sebepleri farklıdır. *Risâletü'l-Gufrân*'da İbnü'l-Kârih'in konuştuğu birçok kimse ona eskiyi unutmuş olmalarından dolayı doğru düzgün cevap veremez. Bu unutkanlıklarının sebebi, cennete girmeden önce Haşır Meydanı'nda geçirdikleri uzun ve sıkıntılı süreçtir. Bu olguyu İbnü'l-Kârih'in beş Kayslı tek gözlü adamları yaptığı sohbette en iyi şekilde gözlemleyebiliriz. Şeyh bu adamlara bazı şiirlerini sorar. Adamlar ise şiirlerini hatırlamadıkları gibi İbnü'l-Kârih'in de her şeyi hatırlamasına şaşırırlar. İbnü'l-Kârih, hafızasının yerinde olmasını bu konuda çok dua etmesine ve Haşır Meydanı'nda sadece altı ay gibi kısa bir süre geçirmesine bağlar.¹⁰⁵

İlâhî Komedya'da unutmak, cennete girmenin gereğidir. Dante, eski günahlarını unutmaları için Matelda tarafından unutkanlık nehri olan Lethe'ye daldırılıp suyundan içirilir. Ancak amaç sadece günahları unutmak olduğu için ardından yaptığı iyilikleri hatırlaması için Dante'nin bu kez de Eunoé Nehri'nin suyundan içmesi gerekir.¹⁰⁶

İçki konusuna gelince *Risâletü'l-Gufrân*'da hayatta iken içkiye düşkün olan şair el-A'sâ, affedilip cennete girmesine rağmen dünyada içki dinen yasak olduğu için ceza olarak cennette şarap içmek kendisine yasaklanmıştır.¹⁰⁷

Buna benzer bir durumu *İlâhî Komedya*'nın *Âraf* bölümünün XXIV. manzumesinde gözlemlemekteyiz. İçkiye düşkün Bonaginta ve Marchese, *Âraf*'ta olduklarına göre ileride cennete kabul edileceklerdir. Ancak o zamana kadar içkiye düşkünlüklerinin cezasını tamamen aç kalarak ödemektedirler. el-A'sâ'nın cezasına kıyasla bu cezanın daha ağır, ancak geçici olduğu görünmektedir.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Alighieri, s. 217.

¹⁰⁵ Ma'arrî, s. 69, 71, 74, 83.

¹⁰⁶ Alighieri, s. 500, 537, 538.

¹⁰⁷ Ma'arrî, s. 36.

¹⁰⁸ Alighieri, s. 465, 466.

Risâletü'l-Gufrân'da zebaniler, cehennemliklerin su dahi içmesine izin vermemektedirler. İbnü'l-Kârih, cennete daha çabuk girmenin yolunu ararken bir havuzun yanına vardığını, orada kâfirlerin suya ulaşmaya çalışırken zebanilerin onları kızgın sopalarla uzaklaştırdıklarını ve böylece kâfirlerin eli yüzü yanık vaziyette ah çekerek döndüklerini zikretmektedir.¹⁰⁹

Dante'nin eserinde *Cehennem* bölümünün XXI. manzumesinde de zebaniler, *Risâletü'l-Gufrân*'daki zebanilere benzer bir şekilde ellerindeki zıpkınlarla zift deryasında yüzen günahkârların zift yüzeye çıkmalarını engellemektedirler.

İki eserde de içkiye düşkün bazı insanların yanı sıra tövbe sayesinde kimi günahkâr kadınların da cennete girdiğini görüyoruz. Bunlar, *Risâletü'l-Gufrân*'daki cennet eğlencesine çağrılan ve "Ceradetan" olarak anılan iki ünlü şarkıcı cariye¹¹⁰ ve *İlâhî Komedyâ*'daki Erihalı fahişe Rahab'dır.¹¹¹

Dante'nin *İlâhî Komedyâ* adlı eserinde cehennemden başlayan hayali yolculukta Dante karanlık bir ormanda yolunu şaşırıp kaybolur. Çıkış yolu bulmaya çalıştığı sırada üç yırtıcı hayvan, bir pars, bir aslan ve bir kurt, önüne çıkıp yolunu keser. Tam o sırada Dante Vergilius'u görür ve bir araya gelip ikisi beraber cehenneme doğru yönelirler.¹¹²

Risâletü'l-Gufrân'da ise İbnü'l-Karih, cehennemi ziyaret etmeye giderken oraya varmadan hemen önce yolda aynı şekilde bir aslanla ve ardından bir kurtla karşılaşır. Ancak bunlar İbnü'l-Karih'e değil cennetteki sığır ve ceylanlara saldırıp dururlar. Olaylar cennette gerçekleştiği için av hayvanları eziyet çekmedikleri gibi parçalanmaktan zevk alırlar. İbnü'l-Kârih'in bu iki yırtıcı hayvanla yaptığı konuşmadan aslanın da, kurdun da Hz. Peygamberin hayatıyla yakından ilgisi olduğunu görüyoruz.

Öyle görünüyor ki Dante, *Risâletü'l-Gufrân*'da ve Hz. Muhammed'in hayat hikâyesinde yer alan yırtıcı hayvan fikrini alıp, Hristiyanlıktaki teslis

¹⁰⁹ Ma'arrî, s. 80.

¹¹⁰ a.e., s. 90 .

¹¹¹ Alighieri, s. 613.

¹¹² a.e., s. 34, 35.

inancından kaynaklanan üç rakamının kutsal olması sebebiyle aslan ve kurda bir de parsı ekleyerek hayvan sayısını üçe çıkarmıştır.¹¹³

İbnü'l Karih'in hayvanlarla konuşmasına benzer bir şekilde Dante'nin cennette sembolik kartalla konuştuğunu görmekteyiz. *Risâletü'l-Gufrân*'daki aslan ve kurt gibi kartal da, cennette girmesinin sebebinin açıklanmaktadır.¹¹⁴

Ayrıca iki eserde de yılan figürüyle karşılaşmaktayız. *Risâletü'l-Gufrân*'da İbnü'l-Kârih'in gördüğü iki yılan, cennette yaşamaktadır. Bunlardan biri vefalı Zâtü's-Safâ adlı yılan, diğeri ise Hasan-ı Basrî'nin evinde kalıp Kur'an'ı ezberleyen yilandır. Yılanlar, İbnü'l-Kârih'i yanlarına çağırır ve istediği zaman güzel birer kadına dönüşebileceklerini söylerler ancak İbnü'l-Kârih, cennette olmalarına şaşırıldığı gibi kendilerine güvenmeyip onlardan hızlıca uzaklaşır.¹¹⁵

İlahî Komedya'da yılan figürüyle *Âraf* bölümünün VIII. manzumesinde karşılaşmaktayız. Burada yılan, şeytani ve şeytanın aldatmasını temsil etmektedir. Bu sebeple, yılanı güvenmediği için korkudan titreyen Dante, etrafına bakıp rehberinin desteğini aramaktadır:

*Daha sonra o soylu topluluğun sessizce
Gökyüzüne baktığını gördüm,
Saygın ve solgundular, bir şey bekler gibiydiler,
Ve gökyüzünden iki meleğin indiğini gördüm... (Âraf VIII, 22-25)
“Meryem'in yanından geliyor, bu ikili”
Dedi Sordello, “birazdan gelecek yilandan
Vadiyi korumak görevleri.”
Yılanın nereden geleceğini bilmeyen ben
Buz kestim korkudan, çevreme bakındım,
Rehberimin güvenli omuzlarına yaslandım. (Âraf VIII, 37-42)¹¹⁶*

¹¹³ Salâh Fadl, *Te'sîru's-Sekâfeti'l-İslâmiyye fi'l-Kûmîdyâ'l-Îlahiyye li Dânti*, 3. Baskı, (Kahire, Dâru'l-Şurûk, 1986), s. 80.

¹¹⁴ Alighieri, s. 688-689.

¹¹⁵ Ma'arrî, s. 145, 147, 149.

¹¹⁶ Alighieri, s. 338, 339.

Yukarıdaki pasajdan Âraf önündeki hükümdarlar vadisinde yer alan topluluğun bekleme eyleminde bulunduğunu ve neyi beklediğini bildiğini görmekteyiz. Buna dayanarak “vadiyi yılandan koruma” olayının düzenli olarak yaşandığı hükmüne varabiliriz. Hatta Dante’nin kırk dokuzuncu dizede vaktin, havanın karar vakti olduğunu söylediğine ve metnin genel bağlamına göre, bu olayın her gün aynı saatte yaşanması da kuvvetle muhtemeldir. Olaya bu açıdan bakılırsa, meleklerin gökyüzünden inmesi ve vadideki topluluğun onların inmesini bekleyip ilahi söylemesi, *Risâletü'l-Gufrân*’daki her gün aynı saatte babasına selam vermek için Hz. Fatıma’nın cennetten inmesine ve Haşir Meydanı’nda bekleyen Ebû Tâlib’in soyundan gelen topluluğun onu karşılayıp *Kur’ân*’dan bir ayetle Allah’a hamdetmesine benzemektedir.¹¹⁷

Son olarak burada zikretmek istediğimiz bir husus daha vardır. Ebü’l-Alâ el-Ma‘arrî’nin *Risâletü'l-Gufrân*’ı kaleme almaktaki amaçlarından biri, edebi eleştiri yapmak ve böylece kendi üstünlüğünü ortaya koymaktır. Bunun için eserdeki karakterlerin neredeyse tamamı edip ve şair olup İbnü’l-Kârih onlardan biriyle karşılaştığında onlardan sık sık bir şiir okumalarını ve/veya bir şiirle ilgili yorum yapmalarını istemektedir. *İlâhî Komedya* adlı eserde Dante’nin de edebiyata ve özellikle de şiire büyük önem verdiğini görmekteyiz. İlk önce Dante, ünlü Antik Yunan ve Latin şairlerine duyduğu saygıdan dolayı Hristiyanlığı tanımamalarına rağmen onları cehennem azabı olmayan Limbus’a yerleştirmiştir.¹¹⁸ *Âraf* bölümünün II. manzumesinde Dante, müzisyen Casella ile karşılaşmış ondan *Convivio* adlı eserinde yer alan “Akıldan çıkmayan sevdâ” şiirinin üzerine yaptığı besteyi çalmasını istemiştir.¹¹⁹ Böylece *İlâhî Komedya*’nın bu dizelerinde de şiir ve şarkının *Risâletü'l-Gufrân*’ın bazı yerlerinde (örneğin, cennette düzenlenen ziyafet esnasında) olduğu gibi dinlendirici ve eğlendirici bir rol oynadığını görmekteyiz. Dante, şair Publius Papinius Statius’un ağzıyla şairleri övmektedir.¹²⁰ Başka bir yerde de “*Dolce stil nuovo*” ekolünün kurucusu, Bologna’lı şair Guido Guinizelli ile konuşup ona duyduğu hayranlığını ifade

¹¹⁷ Ma‘arrî, s. 80-81.

¹¹⁸ Dante Alighieri, *İlahi Komedya: Cehennem*, çev. Feridun Timur, 4. bs., (İstanbul: Altın Kitaplar, 2017), s. 92.

¹¹⁹ Alighieri, çev. R. Teksoy, s. 299.

¹²⁰ a.e., s. 445.

etmektedir.¹²¹ Ardından Guido Guinizelli'nin ağzıyla bazı şairlerin üstünlükleri ile ilgili yorumda bulunup XII. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış Provence'lı halk şairi Arnaut Daniel'i övmektedir.¹²²

Dante, *İlâhî Komedya*'sının *Âraf* bölümünün XIV. manzumesinde henüz çok tanınmadığını söylemektedir.

*Kim olduğumu söylemem boşa gider;
Çünkü yeterince ünlü değil kimliğim... (Âraf XIV, 20-21)*¹²³

Ancak az ileride XXIV. manzumede Dante, bir başka kişi tarafından sadece tanınmış olmakla kalmayıp aynı zamanda açıkça övülmüştür.¹²⁴

Görüldüğü gibi Dante, *İlâhî Komedya*'da gizli veya açık bir şekilde kendini övmekten çekinmemiştir. Önce Limbus'ta yer alan Homeros, Vergilius, Horatius, Ovidius ve Lucanus gibi beş büyük şairle kendini aynı hizaya koymuştur.¹²⁵ Ardından da onlardan Ovidius ve Lucanus'a meydan okuyacak kadar ileri gitmiştir.¹²⁶ Bundan dolayı aşağıda yer verdiğimiz dizelerde de Dante'nin kendini kastettiği kuvvetle muhtemel görünmektedir:

Guido diye biri de, dilin onurunu aldı
Adaşının* elinden; ama ikisini de yerinden edecek kişi
Şimdiden dünyaya gelmiştir belki... (Âraf XI, 97-99)*¹²⁷

Bu dizelerden hemen önce Dante'nin "İnsanın yaptığı işlerle övünmesi ne boş şeymiş!"¹²⁸ demesi dikkat çekicidir. Hâlbuki o, *İlâhî Komedya*'yı yazmayı önceden planlamış ve sonra da iç sayfalarında onun uzun ömürlü

¹²¹ a.e., s.483,484.

¹²² a.e., s. 484-485.

¹²³ a.e., s. 384.

¹²⁴ Alighieri, s. 466-467.

¹²⁵ a.e., s. 58.

¹²⁶ a.e., s. 210-211.

* Dante'nin arkadaşı Guido Cavalcanti

** Şair Guido Guinizelli

¹²⁷ a.e., s. 364.

¹²⁸ Dante Alighieri, *İlahi Komedya: Âraf*, çev. Feridun Timur, 2. bs., (İstanbul: Altın Kitaplar, 2015), s. 81.

olmasını dilemiştir.¹²⁹ Bununla birlikte Dante, kibrin günah olduğunu bilmekte ve ondan dolayı ceza çekeceğini tahmin etmektedir.¹³⁰ Ancak Dante bu günahı işlemekten bir türlü vazgeçememektedir. Dante'nin aksine Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî edebiyattaki üstünlüğünü üstü örtülü bir biçimde ortaya koymaya çalışmıştır.

2. Dante'nin Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî'den Muhtemel Etkilenme Şekilleri

2.1. Toledo Çevirmenler Okulu

711 yılından itibaren İslam fethiyle birlikte tarihte Endülüs ismiyle anılan İslam hâkimiyetindeki İspanya, çeşitli ilim sahalarındaki yoğun faaliyetleri sayesinde parlak bir döneme girmişti. Aynı dönemde Avrupa, kilisenin her türlü bilimsel faaliyeti dine aykırı görüp yasakladığı için karanlık çağını yaşamaktaydı ve XI. yüzyılda Doğu'ya ve Endülüs'e düzenlenmeye başlayan Haçlı seferlerine kadar Müslümanların büyük bir gelişme sağladıklarından habersizdi. Avrupalılar, gelişmeyi farkedince bir yandan Müslümanların yüksek medeniyeti nasıl geliştirdiklerini anlamak, diğer yandan onlarla daha başarılı mücadele edebilmek için Arapça yazılmış ilmî ve felsefî eserleri Latinceye çevirmeye başlamışlardı. Çeviri faaliyetlerinin yoğunlaştığı büyük merkezlerden biri İtalya'daki Sicilya adasıydı.¹³¹

Arapçanın yayılışıyla ilk zamanlarda birçok önemli Arapça eser Doğu'dan getirilmiş, daha sonra ise özellikle X. yüzyıldan itibaren Endülüs'te yeni orijinal eserler yazılmaya başlamıştır.¹³² Doğu'dan getirilen eserler arasında Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî'nin eserleri de yer almaktaydı. Zira Batalyevsî (ö.521/1127), bu yazara ait *Saktü'z-zend* ve *Lüzûmiyyat* adlı eserlerin şerhlerini yapmıştır ve bu şerhler günümüze de ulaşmış XX. yüzyılın ikinci yarısında birkaç kere basılmıştır.¹³³

¹²⁹ Alighieri, *İlahi Komedya*, çev. Rekin Teksoy, s. 147.

¹³⁰ *a.e.*, s. 381.

¹³¹ Özdemir, "Endülüs: Siyasi Tarih, Teşkilat", s. 223.

¹³² *a.e.*, s. 220.

¹³³ *Şerhu Saktü'z-zend*, Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî'nin eserlerini neşretmek için kurulan Lecnetü İhyâi Âsâri Ebi'l-Alâ el-Ma'arrî komisyonunun yayımladığı *Şürûhu Saktü'z-zend* adlı eser içinde yer almaktadır (Kahire 1945-1948, 1949-1954, 1964). *Şerhu'l muhtâr min Lüzûmiyyati Ebi'l-Alâ* ise, Hamid Abdülmecid tarafından neşredilmiştir (Kahire 1970-1984). Bkz.: M.

1085 yılında Kastilya Kralı VI. Alfonso, Toledo'yu (Ar.: Tuleytula) yeniden fethedip başkent yapmıştır. Böylece bu şehir, Hristiyanların ele geçirdikleri ilk şehir olmuş ancak şehrin içinde bulunan İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik olmak üzere üç farklı din ve kültür bir arada yaşamaya devam etmiştir. Ayrıca İslamî eserlerle dolu kütüphanelerin varlığı sayesinde Toledo, XII. ve XIII. yüzyıllarda Avrupa'nın bilim ve kültür merkezi haline gelmiştir. Entelektüel meraklı insanlarla bilim adamları, İtalya, Fransa, İngiltere, Almanya başta olmak üzere birçok Avrupa ülkesinden bu şehri ziyaret etmiş ve bazıları buraya tamamen yerleşmiştir.¹³⁴ Bunun sonucunda şehirde “Toledo Çevirmenler Okulu” (Colegio de traductores toledanos) olarak bilinen ve çeşitli eserleri Arapçadan Batı dillerine aktarmayı amaçlayan kapsamlı bir çeviri projesi uygulanmaya başlamıştır.¹³⁵

İlahî Komedya'nın İslam kaynaklı olmasına dair ilk görüşü 1901 yılında *Sources musulmans dela Divine Comédie* adlı çalışmasında Gabriel-Joseph Edgard Blochet ortaya çıkarmış, ancak bu çalışması pek ilgi uyandıramamıştır. Ondan sonra İspanyol müsteşrik Miguel Asin Palacios, 1919 yılında yayınladığı bir kitabında bu iddiayı örneklerle desteklemiş ve konuya yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu kitapta Palacios, *İlahî Komedya*'nın asıl kaynağının *Miraç kıssası* olduğunu vurgulamış ve Dante'nin eserini yazarken Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (1165-1240) *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye* ve Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî'nin *Risâletü'l-Gufrân* adlı eserlerinden faydalandığını iddia etmiştir.¹³⁶ İslam'daki miraç motifinin, özellikle Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî ve İbnü'l-Arabî'nin eserleri vasıtasıyla aynı konuda yazılmış Dante Alighieri'nin *İlahî Komedya* adlı eserinin ilham kaynağı olduğu önce İspanyol müsteşrik Miguel Asin Palacios ardından da İtalyan müsteşrik Enrico Cerulli tarafından ispatlanmıştır.¹³⁷ 1944 yılına

Reşit Özbalkıç, “Batalyevsi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1992, V, s. 138.

¹³⁴ Olcay Öztunalı, “Toledo Çevirmenler Okulu'nda gerçekleştirilen çalışmaların kültürlerarası yeri ve önemi”, *DTCF (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi)*, LVII.2(2017), s. 1324.

¹³⁵ Mehmet Özdemir, “Tuleytula”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2012, XLI, s. 366.

¹³⁶ Şakiroğlu, “İlahî Komedya”, s. 69.

¹³⁷ Mehmet S. Aydın, “Câvidnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1993, VII, s. 180.

kadar Palacios'un ortaya attığı iddiayı kanıtlayacak hiçbir tarihi vesika yoktu. 1944 yılında Miraç kitabının (*Kitâbü'l-Mi'râc*) Avrupa dillerine yapılmış Orta Çağ'a ait iki çevirisine rastlayan ilk kişi Ugo Monnert de Villard olmuştur.¹³⁸ 1949 yılında (Palacios'un ölümünden beş yıl sonra) ise İtalyan araştırmacı Enrico Cerulli, 1260'larda miraç konusunda Arapça bir eserin Latince ve İspanyolcaya yapılmış iki çevirisini yayımlamıştır. Daha sonra Vatikan Kütüphanesi'nde bu iki çeviri ile birlikte aynı eserin Latince bir nüshası daha bulunmuştur. Ayrıca aynı yıl içinde José Muñoz Sendino miraç konusunda üç ayrı çeviri bularak yayımlamıştır. Bütün bu yayımlarda *İlâhî Komedya* ile karşılaştırmalar yapılmış ve Asin Palacios'un tezine uygun olarak Dante'nin bunlardan faydalandığı ispat edilmiştir.¹³⁹

Sonuç olarak, Dante Arapçadan yapılmış İslami eser çevirilerine bizzat ya da hocası Brunetto Latini aracılığıyla kolaylıkla ulaşılabilir.¹⁴⁰

2.2. Gizli Örgüt Üyeliği

Viyana Müzesi'nde bulunan bir madalyanın ön yüzünde Dante'nin portresi, arka yüzünde de F.S.K.I.P.F.T harfleri yer almaktadır. Bu harflerin açılımının *Fidei Sanctæ Kadosch, Imperialis Principatus, Frater Templarius* (*Kutsal Kadoş Tarikatinden İmparatorluk Prensi Templiye Kardeş*) olduğu görüşü vardır. *Fede Santa*, tapınakçıların bir koluna bağlı Hristiyan geleneklerini sürdürmeyi ilke edinen bir *Tiers-Ordre* topluluğuydu ve Dante'nin onun başkanlarından biri olduğu sanılmaktadır. Bu topluluğun üyeleri, İbranicede “aziz” veya “kutsal” anlamına gelen *Kadoş* (*Kadosch*) ünvanını taşımaktaydılar. Müslüman kaynaklarına ait olduğu kesin birtakım doktrin bilgileri Tapınakçılar ve Dante tarafından bilinmekteydi.¹⁴¹ Tapınak Tarikatı'nın kolları olan ve onun mirasını barındıran örgütler, VII. Henri'nin

¹³⁸ Elisabetta Benigni, “Dante and the Construction of a Mediterranean Literary Space”, *Philological Encounters*, 2(2017), s. 124.

¹³⁹ Mahmut Şakiroğlu, “ASIN PALACIOS, Miguel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1991, III, s. 481.

¹⁴⁰ a.e., s. 207.

¹⁴¹ René Guénon, *Dante ve Orta Çağ'da Dinî Sembolizm*, Çev. İsmail Taşpınar, 3. Baskı, İstanbul, İnsan yay., 2014, s. 15, 25.

ölümünden sonra daha temkinli davranıp gizlenmeye başladılar. Gizli sembolleri benimseyen Dante de bunu gizlemek zorundaydı.¹⁴²

Dante, yaşadığı dönemde aydın kesim arasında oldukça yaygın olan *Fedeli d'Amore (Aşk Sıddıkları)* edebî akımına mensuptu. Bâtını içerikli bu akım, gizli bir dil kullanırdı. Ahiret yolculuğu esnasında Dante'ye Vergilius (Akıl), Beatrice (Aşk ve Güzellik) ve Aziz Bernard (İlahî İrade) rehberlik eder. Yolculuğun sonunda Dante İlahî Nura veya başka bir deyişle İlahî Hakikate ulaşmaktadır.¹⁴³

Dolce Stil Nuovo (Tatlı Yeni Biçem), XV. yüzyıla kadar varlığını etkin bir biçimde sürdüren ve İtalyan yazınında görülen bir edebî akımdır. Bu akımın ilk tanımını Dante yapmıştır. *Dolce Stil Nuovo* okulunun da temel konusu aşktır. Ancak bu “aşk dünyasal bir tutku değildir, kibar yani soylu olan ruhu Tanrı katına yükselten, ilahî mükemmelliğe ulaştıran bir araçtır. Kadın bedensel arzu aracı değil, semavi bir yaratıktır. Erdemleri, güzelliği, zerafeti ile ruhu çirkinliklerden arıtarak Tanrıya yükselten meleksi bir yaratıktır.” Sicilya Okulu'nda idealleştirilen kadın, *Dolce Stil Nuovo*'da putlaştırılmıştır.¹⁴⁴ Guido Guinizelli öncülüğündeki *Dolce Stil Nuovo* akımının önde gelen isimleri Guido Cavalcanti, Cino Da Pistoia, Lapo Gianni, Gianni Alfani ve Dino Frescobaldi'dir. Ustası ise şüphesiz Dante Alighieri'dir. Bununla birlikte bu kişilerden Guinizelli, Cavalcanti, Cino Da Pistoia ve Dante'nin *Fedeli d'Amore (Aşk Sıddıkları)* örgütünün birer üyesi olmaları dikkat çekicidir.¹⁴⁵ Dante, *Vita Nuova (Yeni Hayat)* eserinde yedi kez çok net bir şekilde olmak üzere toplam dokuz kez *Fedeli d'Amore*'ye gönderide bulunmaktadır. *İlahî Komedyası*'da ise *fedele (sadık)* sözcüğü, bazen tekil, bazen çoğul olarak toplam yedi kez kullanılmıştır.¹⁴⁶ *Fedeli d'Amore (Aşk Sıddıkları)* örgütünün üyeleri, gerçek imanın çeşitli inançların dış görüntülerinin altında gizli olduğunu savunurlar. Onların kullandıkları “saflaştırılmış kalp” (*cuore gentile*) tabiri, zahire ait herşeyden arındırılmış,

¹⁴² a.e., s. 61, 62.

¹⁴³ Mustafa Tolay, *Dante ile Sanat ve Düşünce*, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat, 2015), s.153

¹⁴⁴ a.e., s. 200, 202.

¹⁴⁵ a.e., s. 206.

¹⁴⁶ a.e., s. 108.

aydınlanmaya müsait bir kalbi ifade etmektedir. Ayrıca *Aşk Sıddıkları*'nda Ömer Hayyam ve Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî'nin etkileri görülür.¹⁴⁷

Fedeli d'Amore, Doğu'ya ticaretin yanı sıra entelektüel alışverişte bulunan Ortaçağ Avrupası'nın keşfettiği Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinden etkilenen kişilerin kurduğu bir tarikattır. İbnü'l-Arabî, Allah'ın ışık (nur) olduğunu, dünyanın Allah'ın bir ifadesi olduğunu ve insanın kemale ererek Allah'a yaklaştığını ileri sürüyordu. René Guénon'a göre Dante, İbnü'l-Arabî'den pek çok kavram ve bilgiyi almıştır.¹⁴⁸ Dante'nin dairesel katmanlardan oluşan ve yukarıdan bakıldığında iç içe geçmiş daireler şeklinde görünen cehennem planı, İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'de yer alan ve bir yılanın dış görünüşüne sahip olan cehennem planına çok benzemektedir. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî'nin bu yılan figürünü Ma'arrî ekolüne bağlı olan ve Güney Portekiz'i 1151 yılına kadar yöneten Mürîdî hareketinin önderi İbn Kasevî'den almış olması bizim için önemlidir.¹⁴⁹ Bununla birlikte Dante eserlerinde İbnü'l-Arabî'den asla bahsetmez. Bunun muhtemel sebebi, Dante'nin onun eserlerine ve kendisiyle ilgili bilgilere gayrimeşru ve gizli bir yolla ulaşmasıdır.¹⁵⁰

Sonuç

Sonuç olarak Dante'nin, *İlâhî Komedya* adlı eserini yazarken Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî'nin *Risâletü'l-Gufrân* adlı eserinden etkilendiğini söyleyebiliriz. XIX. yüzyılın sonundan itibaren araştırmacıların yaptığı karşılaştırmalar neticesinde ortaya çıkan bu düşünce, şimdiye kadar yeterince ispatlanamamıştır. İlk başta bu düşünceye şüpheyle, hatta kimi çalışmalarda olumsuz bakılmıştır. Zira Dante'nin, Ma'arrî'ye ait bir eserden faydalanması için muhakkak Arapça bilmesi gerektiği sanılmıştır, ama böyle bir şey mümkün değildir. Ayrıca Ma'arrî'nin eseriyle Dante'nin eseri, ortak Ahiret yolculuğu konusunun dışında biçim, anlatım tarzı ve amaç bakımından birbirinden çok farklıdır. Durum böyle iken 1919 yılında İspanyol müsteşrik Miguel Asin Palacios'un *La Escatologia Musulmana en la Divina Comedia*

¹⁴⁷ *a.e.*, s. 93, 95.

¹⁴⁸ Palacios, s. 222, 260, 100.

¹⁴⁹ *a.e.*, s. 137.

¹⁵⁰ *a.e.*, s. 99.

adlı kitabında *İlahî Komedyası*'nın asıl kaynağının Miraç kıssası olduğu vurgulanmıştır. İslam'daki miraç motifinin, Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî ve İbnü'l-Arabî için de ilham kaynağı olduğu varsayılınca, Dante'nin *İlahî Komedyası*'nın bu şahısların eserleriyle benzeşmesi, bunun doğal bir sonucu olarak karşılanmıştır. 1944 yılında ortaya çıkan Miraç kitabının Avrupa dillerine yapılmış Orta Çağ'a ait iki çevirisinin, Palacios'un iddiasını kanıtladığı kabul edilmiştir. Bununla birlikte konu bakımından aynı eserden (Miraç Kıssası) yararlanmış olsalar dahi *Risâletü'l-Gufrân* ile *İlahî Komedyası* arasındaki betim ve sahnelerin bu kadar çok benzeşmesi beklenemez. Ayrıca *Risâletü'l-Gufrân*'ın içinde yer alan unsurların aynısının veya çok benzerinin *İlahî Komedyası*'nın içinde tarihi, edebî ve mitolojik unsurların arasında kaybolacak şekilde serpiştirilmiş bir biçimde yer alması, intihalin kasıtlı olarak maskelendiği izlenimi vermektedir. Gerçek şu ki Dante, tapınakçı tarikatının bir kolu olan *Fede Santa* örgütünün bir üyesiydi. Bunun için kendini ve zamanına göre ilerici fikirlerini özellikle Kilisenin gazabına uğramamak için gizlemek zorundaydı. Ayrıca Dante, bâtını içerikli olup gizli bir dil kullanan *Fedeli d'Amore* edebî akımına mensuptu. Nitekim bu akıma mensup kişilerin hepsinde Ömer Hayyam'ın yanı sıra Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî'nin etkileri görülür. Diğer taraftan Dante'nin cehennem bölümünün benzediği *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserdeki yılan görünüşlü cehennem planı, İbnü'l-Arabî tarafından yine Ma'arrî ekolüne bağlı olan İbn Kasevî'den alınmıştır. Böylece Dante, Arapça bilmiyor olsa da ve *Risâletü'l-Gufrân*'ın Orta Çağ'da yapılmış bir Latince çevirisinin günümüze kadar geldiğine dair bilgimiz olmasa da Dante'nin *Risâletü'l-Gufrân*'a yine de ulaşabildiğini düşünüyoruz. Zira yukarıda zikrettiğimiz gibi Batı'nın, Müslümanların elinde bulunan eserleri elde etme çabaları ile bu yönde yürüttüğü çeviri faaliyetleri göz önünde bulundurulursa böyle bir çevirinin Sicilya veya Toledo'da yapıp daha sonra kaybolması veya Avrupalı birinin *Risâletü'l-Gufrân*'ı çevirip kendine mal etmesi kuvvetle muhtemeldir. Bu durumda Dante, *Risâletü'l-Gufrân*'a bizzat, devlet adamı olan hocası Brunetto Latini aracılığıyla veya gizli örgütlerin bağlantılarıyla ulaşıp Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî'ye ait olduğunu bilerek ya da bilmeyerek ondan kasıtlı olarak (mitolojiden ve diğer yazarlara ait eserlerden açıkça faydalandığı gibi) gizlice faydalanmıştır.

Kaynakça/Reference

- A.Cüneyt Eren, “Risâletü’l-Gufrân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2008, XXXV, s.127-128.
- Abdurrahman Bedevî, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam’ın Rolü*, çev. Muharrem Tan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002).
- Dante Alighieri, *İlahi Komedyâ*, çev. Rekin Teksoy, 15. Baskı, (İstanbul: Oğlak yay., 2014).
- Dante Alighieri, *İlahi Komedyâ: Araf*, çev. Feridun Timur, 2. bs., (İstanbul: Altın Kitaplar, 2015).
- Dante Alighieri, *İlahi Komedyâ: Cehennem*, çev. Feridun Timur, 4. bs., (İstanbul: Altın Kitaplar, 2017).
- Ebü’l-Alâ el- Ma‘arrî, *Risâletü’l-Gufrân*, 1. Baskı, (Beyrut: Dâr Sâder, 2008).
- Ebü’l-Alâ el-Ma‘arrî, *Risâletü’l-Gufrân*, 4. Baskı, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2011).
- Elisabetta Benigni, “Dante and the Construction of a Mediterranean Literary Space”, *Philological Encounters*, 2(2017), s.111-138, <https://iris.unito.it/retrieve/handle/2318/1621623/288209/DantePHEN.pdf>, (Erişim:23 Aralık 2018).
- Kâmil Aydın, *Karşılaştırmalı Edebiyat*, (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2.Baskı, 2008).
- Kostâkî el-Hımsî, *Menhelü’l-Vurrâd fi ilmi’l-İntikâd*, 3. Cilt, (Haleb: el-‘Asru’l-Cedîd, 1935).
- Mahmud Şahin, “Dante ve “Risâletü’l-Gufrân” Vahdetün Fikriyyetün ve Tarikâtün Mütebâyinetün”, *el-Beyân*, Aralık 2014, <https://www.albayan.ae/2.944/eternal-books/2014-12-26-1.2273869>, (Erişim: 31 Ekim 2017).
- Mahmut H. Şakiroğlu, “İlâhî Komedyâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2000, XXII, s. 68-70.
- Mahmut Kaya, “Beytülhikme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1992, VI, s.88-90.
- Mahmut Şakiroğlu, “ASIN PALACIOS, Miguel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1991, III, s.480-482.

- Mehmet Özdemir, “Endülüs: Siyasi Tarih, Teşkilat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1995, XI, s.211-225.
- Mehmet Özdemir, “Tuleytula”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2012, XLI, s.363-368.
- Mehmet S. Aydın, “Câvîdnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1993, VII, s.179-180.
- Miguel Asin Palacios, *Dante ve İslam*, çev. Güneş Ayas, 2. Basım, (İstanbul: Okuyan Us yay., 2015).
- Mustafa Tolay, *Dante ile Sanat ve Düşünce*, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat, 2015).
- Olcay Öztunalı, “Toledo Çevirmenler Okulu’nda Gerçekleştirilen Çalışmaların Kültürlerarası Yeri ve Önemi”, *DTCF (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi)*, 57.2(2017), s. 1323-1339, <http://dtcfdergisi.ankara.edu.tr/index.php/dtcf/article/view/2117/3700>, (Erişim: 23 Aralık 2018).
- Rızaeddin Bin Fahreddin, *Ebu'l-Al'â el-Ma'arrî*, haz. İbrahim Kunt, Hasan Harmancı, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2014).
- Salâh Fadl, *Te'sîru's-Sekâfeti'l-İslâmiyye fî'l-Kûmîdyâ'l-Îlahiyye li Dânti*, 3. Baskı, (Kahire, Dâru'l-Şurûk, 1986).
- Sana Mahmoud Jarrar, “Two Journeys to the afterlife: The Epistle of Forgiveness and The Divine Comedy”, *European Journal of English Language and Literature Studies*, V, 2,(2017), s. 47-56, <http://www.eajournals.org/wp-content/uploads/Two-Journeys-to-the-Afterlife-The-Epistle-of-Forgiveness-and-the-Divine-Comedy.pdf>, (Erişim:23 Aralık 2018).
- Senâ' Kâmil Şa'lân, “et-Ta'âluk en-Nassî beyne Kûmîdyâ Dântî ve Ğufrân Ebî'l-'Alâ el-Ma'arrî”, *Âdâbu'l-Ferâhîdî*, 5(2010), s. 107-141.



Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)

<http://dergipark.org.tr/istanbuljas>

Volume 2 Issue 1, 2019-1, p.115-136

Submission /Başvuru: 14 February/Şubat 2019

Acceptance /Kabul: 23 May /Mayıs 2019

Receive The Narrative Term In Contemporary Arab Criticism

Bouchiba Tayeb*

Abstract

Contemporary Arab criticism has seen the emergence of a range of terms coming from western criticism which have been associated primarily with the fields of knowledge that have emerged. The majority of studies acknowledge that dealing with these terms was not easy; because they are strange to our culture. Critics and scholars are translating in different ways and perspectives; without counting the problems that the process will lead to. The idea was compounded by the multiplicity of translations, and we found for example the terms Linguistic and Stylistics have so many translations in which the Arab scholar will find himself in front of several labels for one field. the same case is true with the term narratology, whose concept is closely related to the study of narrative races such as the story and the novel and is directly related to the theory of discourse analysis, and its procedures. we thought to finish our search on the field of narratology and its concept which is the cornerstone of this broad field. Then we continue with narrativity, the component that earns the text its narrative, to become a narrative speech, available in all mechanisms of narratives. Finally, some of the translations by Arab critics and scholars of the terms Narratologie and Narrativité, which we will deal with according to the translation of narratives and narratology and then comment on those translations. Perhaps the most difficult thing to do with this research is that it is difficult to deal with the term because it was presented in several Arabic translations. The solution - perhaps - is to rely on a specific set of sources and references. What are the narratology? What is its subject? How did our critics treat their terms?

Keywords

Narratology, Narrativity, Narrative, Criticism, Translation.

*Dr. Comparative literature, Faculty of Literature and Arts, Oran 1 University,
(bouchiba1986t@gmail.com).

تلقي المصطلح السردي في النقد العربي المعاصر

بوشيبية الطيب*

ملخص

شهد النقد العربي المعاصر ظهور مجموعة من المصطلحات الوافدة من النقد الغربي، والتي ارتبطت في الأساس بالحقول المعرفية التي ظهرت فيها. وتقرّر جلّ الدراسات أنّ التعامل مع هذه المصطلحات لم يكن بالأمر اليسير، كونها دخيلة على ثقافتنا، فراح النقاد والدارسون يترجمون بطرق مختلفة ومنطلقات متباينة، دونما تحسّب لما ستخلفه العملية من إشكاليات، وما زاد الفكرة ضبابية، هو تعدد الترجمات فوجدنا على سبيل المثال لا الحصر Linguistique مترجما إلى لسانية، ألسنية، لسانيات، علم اللسان، علم اللسانيات، علم اللغة، علم اللغة العام.. و Stylistique الذي قوّل بعلم الأسلوب، الأسلوبية، الأسلوبيات.. وغيرها من المصطلحات. ليجد الباحث العربي نفسه أمام عدة تسميات لحقل واحد. والشيء نفسه مع مصطلح السرديات Narratologie الذي ارتبط مفهومه ارتباطا وثيقا بدراسة الأجناس القصصية كالحكاية والرواية.. واثّصل اتصالا مباشرا بنظرية تحليل الخطاب. وما يصاحبها من إجراءات. فارتأينا أن نسدل الستار في مداخلتنا هذه عن حقل السرديات، وقبل ذلك مفهوم السرد الذي يعد الركيزة الأساسية لهذا الحقل الواسع. ومن ثم تخصيص الحديث عن السردية Narrativité، ذلك المكوّن الذي يُكسب للنص خاصيته الحكائية ليغدو خطابا سرديا، يتوافر على جميع ميكانزمات السرد. وفي الأخير معالجة بعض الترجمات التي وضعها النقاد والدارسون العرب لمصطلحي Narratologie و Narrativité الذين سنتعامل معهما وفق ترجمتيّ السرديات والسردية بنفس الترتيب. ثم التعقيب على تلك الترجمات. ولعل أكثر شيء يعيق سير هذا البحث قد ذكر آنفا، وهو صعوبة التعامل مع المصطلح كونه قدّم بعدة ترجمات عربية، فكان الحل - ربما - هو الاعتماد على مجموعة محددة من المصادر والمراجع. فما هي السرديات ؟ ما موضوعها؟ كيف تعامل نقادنا مع مصطلحاتها ؟

الكلمات المفتاحية

السرد، السرديات، السردية، النقد، الترجمة.

* أستاذ الأدب المقارن، كلية الآداب، جامعة وهران I الجزائر، (bouchiba1986t@gmail.com).

Extended Abstract

The criticism term plays an active role in any serious criticism movement, because it guides concepts, helps to control them, and clarifies the visions to ensure the objectivity of criticism firstly, and the communication between students secondly. In particular, the terminology took the character of stability, This reminds us of the fact that the criticism term is a linguistic sign; it is distinct from the ordinary mark; the former consists of a finited and limited meaning in a particular field of knowledge. The second can be used to demonstrate more than one meaning, and here lies the essence of the difference between ordinary and conventional language, where the second of the first is established doubly to earn accuracy and rigor commensurate with the tasks assigned to it.

This language of language (the language of the prescriptive) in carrying out its functions requires two basic conditions first: each concept is represented by an independent term ,and second : not to represent one concept more than once .Tahis raised the question: can these conditions be applied in the Arabic narrative?

2/1The attempt to answer this question reminds us of the status of novel writing in Arabic literature, which is a modern genre, if we do not consider it a strange to our literature and the extent of negative reflection on monetary practice related to genre, especially with the vacuum experienced by the treasury of Arab heritage in relation to the story , compared to poetry and criticism. Heritage did not provide any ground to deal with the new literary genres, especially the narrative, as it has been busy through its stages of poetry and Quran as two main axes.

This is reflected clearly in the tasks attributed to the critics of these two genres - poetry and novel - while facing the critic with the establishment and rooting task of the novel due to the absence of a specialized Arab theoretical reference, the task of development and modernization of the poetry is attributed to the critic due to the rich arab heritage . The difference is vast between the two tasks. And the completion of the first task forced the critic to use the Western reference, the only resource to fill the Arab monetary gap in this field, and to overcome the delay to keep pace with the development of novel criticism, and the evidence is the rapid flow of original translated Arabic works , necessarily derived from Western theories.

However, these efforts in the field of Arab literary criticism, which began since the last century to date, are not reassuring, especially in the case of the term, for many reasons linked in its entirety to how indiscriminate to benefit, not the principle of benefit per se.

The flaws that underlie the path of a specific and unified narration in Arab criticism are categorized into three groups according to their manifestations.

First, there is an imbalance at the level of dal, since critics and scholars have given one Western concept more than an Arabic term as a translation equivalent to that concept (as we shall see in the third section).

Second, a defect at the level of significance, which is less widespread compared to the first type, which is the development of several implications for one, and this violates one of the most important conditions of the term monetary, which requires the lack of multiple meanings of a single term, so that it can perform its critical role and procedural efficiency.

Thirdly, there is an imbalance at the level of the dialect and meaning, which combines the two previous manifestations, and even more dangerous than the practice of monetary fiction in the Arab world, and we can call this type of disorder as a complex, and this is what cause the chaos that Arab studies knew at the level of terminology, on the reader and inserted into the maze of significance. So this study includes:

- A scientific and systematic conception of the concept of narratology, and how this term appeared in Western criticism, and after its arrival in contemporary Arab culture.

- Adjust the concept of narrativity ; the narrative concept that emerged with the semiotic theory found by the Paris School of Criticism, Led by Greimas and Cortes.

- Addressing the issue of translating the terms in Arabic studies, and the difficulties and problems encountered by that process, Where the translations varied and multiplied what caused chaos in the term.

- Explain the reasons for pluralistic terminology, disturbance of translations, and suggest some solutions for the adoption of standardized terminology, by the competent in the narrative .

تلقي المصطلح السردي في النقد العربي المعاصر

مدخل:

يلعب المصطلح النقدي دورا فعّالا في قيام أي حركة نقدية جادة، وهذا لأنه يوجّه المفاهيم، ويساعد على ضبطها، ويوضح الرؤى لضمان موضوعية النقد من جهة، وتسيير التواصل بين الدارسين من جهة أخرى. خصوصا أنّ المصطلحات أخذت صفة الثبات، ما يبعدها عن إمكانية الانزياح، فهذا يحيلنا إلى اعتبار المصطلح النقدي علامة لغوية (Signe linguistique)؛ وهي متميزة عن العلامة العادية، فالأولى تتكون من دال ومدلول محدودين بمجال معرفي معيّن. أمّا الثانية يمكنها التدليل على أكثر من معنى، وهنا يكمن جوهر الاختلاف بين اللغة العادية واللغة الاصطلاحية، حيث يتم تأسيس الثانية من الأولى بشكل مضاعف، ما يكسبها دقة وصرامة تتناسبان والمهام الموضوعية لها.

وهذه اللغة الاصطلاحية (اللغة الواصفة métalangage) في قيامها بوظائفها تستوجب شرطين أساسيين:

الأول: تمثيل كل مفهوم بمصطلح مستقل.

والآخر: عدم تمثيل المفهوم الواحد بأكثر من مصطلح واحد.

ومنه نجد أمامنا سؤالا محوريا؛ هل تحقق هذان الشرطان في النقد الروائي العربي؟

211 إنّ محاولة الإجابة عن هذا السؤال تذكرنا بوضعية الكتابة الروائية في الأدب العربي، من حيث أنّها جنس حديث الظهور، إن لم نعتبره دخيلا على أدبنا. ومدى الانعكاس السلبي لذلك على الممارسة النقدية المتعلقة بهذا الجنس. خاصة مع الفراغ الذي تعاني منه خزنة التراث العربي فيما يتعلق بالرواية بالمقارنة مع الشعر ونقده.

فالتراث لم يقدّم أيّ أرضية للتعامل مع الأجناس الأدبية الجديدة خاصة السردية منها. كونه ظلّ مشغولاً عبر مراحلها بالشعر والإعجاز القرآن كمحورين أساسيين.

وهذا انعكس بوضوح في المهام المنسوبة لنقاد هذين الجنسين - أي الشعر والرواية - ففي الوقت الذي يواجه فيه ناقد الرواية بحكم غياب مرجعية نظرية عربية متخصصة مهمة التأسيس والتأصيل، تنسب إلى ناقد الشعر لغنى الموروث العربي مهمة التحديث والتطوير. والفرق شاسع بين المهمتين. وإنجاز المهمة الأولى أجبر الناقد على الاستعانة بالمرجعية الغربية، مورده الوحيد لسد الثغرة النقدية العربية في هذا الميدان، واستدراك التأخر لمواكبة التطور الذي عرفه النقد الروائي، والدليل هو التدفق السريع للدراسات العربية مترجمة وأصلية، والتي استنقت بالضرورة مادتها من النظريات الغربية المختصة في النقد الروائي، والسبب واضح وهو حداثة النوع في المشهد الثقافي العربي.

إلا أنّ تلك الجهود في ميدان النقد الروائي العربي التي بدأت منذ القرن الماضي إلى الآن لا تطمئن خاصة في قضية المصطلح، لأسباب كثيرة ترتبط في مجملها بالكيفية العشوائية للاستفادة، لا بمبدأ الاستفادة في حد ذاته.

وتصنّف أشكال الخلل الذي يقف وراء تعثر مسار قيام مصطلح محدد وموحد في النقد الروائي إلى ثلاث مجموعات حسب تجلياتها:

أولاً: خلل موجود على مستوى الدال إذ إنّ النقاد والدارسين راحوا يمنحون المفهوم الغربي الواحد أكثر من مصطلح عربي كمكافئ ترجمي لذلك المفهوم (كما سنرى في المبحث الثالث)، وهذا التعدد في المصطلحات يشكل خطورة كبيرة على الدراسة النقدية، لأنّه يؤثر سلبيًا على التواصل النقدي من جهة، وعلى تلقي القارئ من جهة أخرى.

ثانياً: خلل على مستوى المدلول وهو أقل انتشاراً بالمقارنة مع النوع الأول، و يتمثل في وضع عدة مدلولات لدال واحد، وهذا الأمر يخرق أحد أهم شروط قيام المصطلح النقدي الذي يستوجب عدم تعدد المدلولات لمصطلح واحد، حتى يتسنى له أداء دوره النقدي وفاعليته الإجرائية.

ثالثاً: خلل على مستوى الدال والمدلول معاً، وهو يجمع بين المظهرين السابقين، بل وإنه أخطر منهما على الممارسة النقدية الروائية في العالم العربي، ويمكن تسمية هذا النوع بالاضطراب المركب، وهذا ما سبب تلك الفوضى العارمة التي عرفتتها الدراسات العربية على مستوى المصطلحات، فاختلطت المفاهيم على القارئ وأدخلته في متاهات الدلالة.

ومنه نجد أنفسنا أمام سؤال يطرح نفسه : ما هي أسباب هذه الوضعية التي لا تزيد مع الأيام إلا تفاقمًا ؟

311 إنَّ السبب في الاختلالات السابق ذكرها يعود أساساً إلى غياب مؤسسة موحدة تعمل على مراقبة الجهود المقدّمة في هذا المجال (أي النقد الروائي العربي)، والتي من شأنها أن توحد الضوابط والمعايير التي تقوم عليها ترجمة أو نحت المصطلح النقدي على أنّ الجهود الفردية تتسبب لا محالة في ظهور وجهات نظر مختلفة وآراء متباينة، وهذا ينعكس سلباً على تأسيس نظرية نقدية موحدة، فيظهر ما يعرف بفوضى المصطلح.

وربما يبقى هذا تبريراً عاماً للظاهرة، كونه عاجزاً عن تفسير تجلياتها الثلاثة مما يستلزم البحث عن سبب كل شكل من أشكال هذه الظاهرة، أي الباعث الذي أدّى إلى ظهور كل خلل

فإذا عدنا إلى الاختلال الأول الذي يصيب الدال سنجد أنّه يرتبط في جوهره بعاملين :

الأول: يتمثل في تجاهل بعض الباحثين للقواعد المسطرة من طرف الهيئات العلمية العليا من مجامع لغوية ومكاتب تنسيق التعريب، والاعتماد على جهودهم الخاصة، فنجد أنّ البعض اعتمد الترجمة والبعض الآخر اتجه إلى التعريب.

الثاني: يتمثل في الطريقة الفردية التي يتم بها البحث في قضية مصطلحات النقد الروائي العربي، في غياب العمل المؤسّساتي الجماعي، وفق منهج مدروس وموحّد، كما هو الحال في النقد الغربي المتقدم، وهذا يضيف على الجهود المصطلحية طابع التعدد والاختلاف، لدرجة أنّ القارئ لهذه الدراسات يشعر أنّ كل باحث يمثل مدرسة خاصة به، رغم توحد المرجعية التي هي بالضرورة أجنبية، فأصبحت العودة إلى النظريات والمصطلحات في لغاتها الأصلية أكثر ضمانا من الاطلاع عليها مترجمة إلى العربية، هذا ما حال دون إمكانية تطوير الموروث النقدي العربي.

إنّ ضرورة تحمّل المؤسسات العلمية الرسمية لمسؤولية توحيد المصطلح وتوجيه البحث بإرساء مجموعة من القواعد والضوابط تقوم عليها الدراسة، لا يبرئ الباحثين المنفردين بجهودهم من مسؤولية الفوضى التي عرفتها الساحة النقدية على مستوى المصطلح، على أنّ تلك الأنانية التي تتملك كل واحد قد تدفعه إلى تجاهل جهود غيره، وتحكيم رأيه دون أية موضوعية، هذا ما انعكس سلبا على تحريك عجلة البحث وتطويره.

وهذا الكلام لا يحمل في طياته تقليلا من أهمية الجهود الفردية، أو أنّه يعني عدم جدواها، بل هو توجيه للمسار الذي يجب أن تكون عليه هذه الجهود، والذي يتلخص في:

- ضرورة ترجمة المصطلحات الغربية وتطويعها للغة العربية، كي تلائم النقد الروائي العربي، وذلك في شكل موحد ومنظم.

- عدم اللجوء إلى اقتراح مصطلحات جديدة، والاكتفاء بتطوير المصطلحات التي سبق وأن قُدمت في هذا المجال.

ولعلّ ما ينشر من مقالات وبحوث في الصحف والمجلات كفيل برصد تلك الفوضى الاصطلاحية التي يعرفها النقد الروائي في الوطن العربي، فكان الحل لدى بعض النقاد - ربما - هو وضع المصطلح الغربي (الأصلي) إلى جانب المصطلح العربي (المترجم أو المعرّب) نظرا لعجز المصطلح الثاني عن أداء وظيفته التواصلية في الممارسة النقدية.

أمّا عن أسباب ثاني مظاهر الاختلال المصطلحي في نقدنا الروائي، أي فيما يخص المدلول، فهي تختلف عن الأسباب والعوامل الموجودة في الحالة الأولى. ففي قضية المدلول ترتبط التشوهات بالطريقة الاختزالية التي يتم بها وضع المصطلح، وهذا بعد فهم واستيعاب المفاهيم في سياقاتها المعرفية الخاصة، فدلالة أي مصطلح محدودة في سياق معرفي معيّن، وأي تعامل معها خارج هذا الإطار يفقدها قدراتها الدلالية ومصداقيتها الإجرائية، ويفهم من هذا السياق أنّ ترجمة المصطلحات الأجنبية في النقد عامة، وفي النقد الروائي بخاصة ليس بالأمر اليسير، بل هو عملية جد معقدة، وتستوجب الحذر الشديد، فهذه العملية لا ترتبط فقط بمعرفة الباحث للغتين المترجم إليها وعنها. وإنما تتطلب أيضا الإحاطة الشاملة بالإطار المرجعي العام للمصطلح المنقول، تجنبًا لاختزالها وتشويهها، وبالتالي استعمالها في غير ما وضعت له، فيصبح للترجمة عندئذ دور سلبي في عملية التفاعل مع النقد الغربي.

أمّا إذا انتقلنا إلى الاختلال الثالث الذي يجمع بين تحريفي الدال والمدلول، فهو يمثل أخطر المظاهر في مجال النقد الروائي، لما يعكسه من عدم الالتزام حتى بأبسط القواعد في عملية الترجمة، سواء من حيث جهل مرجعية المصطلح المترجم، أو من حيث الإصرار على تجاهل الجهود العربية السابقة. ولعل أكثر مثال لهذا

المظهر من الاختلال هو مصطلح *histoire* الذي قوبل عند البعض بالتاريخ بدل الحكاية.

41 وبعد هذا كله يمكن القول أنّ الأوان قد آن لوضع حد لكل هذه التجاوزات التي يعاني منها النقد الروائي العربي، وذلك بفتح الباب على مصراعيه أمام الجهود الجادة والفعالة، في المقابل سد كل الطرق أمام كل متطفل يزعم أنّ له جهودا لتطوير البحث في هذا الميدان، وهذا كله لن يتم إلا إذا توحد العمل وخضع لمجموعة من الضوابط تتم في ظل مؤسسة علمية مسؤولة من شأنها توجيه ومراقبة كل الجهود. وإلى ذلك الحين هذه بعض الاقتراحات العلمية التي يجب اتخاذها لتدارك الموقف:

1 - رفع من عمل المجاميع اللغوية بوضعها لحدود وضوابط الاشتغال في هذا الميدان.

2 - توسيع مجال هذه المؤسسات لتتفتح على كل التخصصات.

3 - إعادة النظر في قواعد وضع المصطلحات، وذلك قصد توحيد العملية وتعميمها على كل الجهات تجنباً للاختلاف.

4 - استحداث طرق حديثة بدل الطرق التقليدية في إيصال المعلومة المصطلحية.

5 - خلق وحدات بحث متخصصة في قضية المصطلح على مستوى الجامعات، وإشراكها في الجهود القومي.

6 - عقد لقاءات دورية وملتقيات تجمع أهل الاختصاص في هذا الميدان، على المستويات المحلية والقطرية والقومية. لتبادل الآراء وتوحيد الخبرات.

1) علم السرد/السرديات:

السرديات Narratology¹ فرع من أصل كبير هو الشعرية Poetics، التي تُعنى باستنباط القوانين الداخلية للأجناس الأدبية، واستخراج النظم التي تحكمها، والقواعد التي توجّه أبنيتها، وتحدد خصائصها وسماتها.² ومنه فإنّ السرديات هي علم قواعد السرد، وهناك من يطلق عليها اسم السردية (كما هو عند عبد الله إبراهيم في كتاب السردية العربية، الذي اعتمدنا عليه في هذا العنصر)، وهناك من يطلق اسم السردانية، أو علم القصص، أو نظرية القصة (سنتحدث عن هذه الاصطلاحات لاحقاً). وهي مصطلحات تحيل على مفهوم واحد هو (Narratologie) الذي يقصد به تحليل مكونات وميكانيزمات المحكي³، فالسرديات تعمل على دراسة النصوص الحكائية قصد استنباط مجموع الأجهزة الشكلانية التي تمثل النواة المولدة لمختلف أشكال الخطابات القصصية، ويعني هذا أنّها منهجية هيكلية، لها أكثر من علاقة بمشكلة المعنى Sens، أو الدلالية (Sémantique) والعلامية (Sémiotique).⁴

فمجال السرديات إذن ليس ضيقاً، بل هي تطمح في أن تكون علماً كلياً، ما دامت تهتم بالبنى الحكائية في إطارها الشكلي، غير المحدود والمعبر عنه سيميائياً بالبنية السطحية، قصد الكشف عن اللغة الباطنة المتفق على تسميتها بالبنية العميقة.

¹ Narratology في اللغة الإنجليزية، أما في اللغة الفرنسية نقول: Narratologie والمقصود بهما معنى واحد هو السرديات أو علم المترد.

² عبد الله إبراهيم، السردية العربية: بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، سنة 2000 م، ص 17.

³ المحكي هو مجموعة من الأحداث والأفعال المتسلسلة، التي ترمي إلى تحقيق غاية ما، تتحدد وفق أبعاد زمنية ومنطقية.

⁴ نادية بوشفرة، مباحث في السيميائية السردية، الأمل للطباعة والنشر والتوزيع. تيزي وزو، ط1، سنة 2008 م، ص

إنَّ تطور السرديات يتم بانتشار الوعي لطبيعة الخطاب في المحكي، وتشكّله كحدث إجرائي للتعبير، يتم بثه وإرساله في عملية التواصل.⁵

إنَّ السرديات تبحث في مكونات البنية السردية للخطاب من راوٍ ومروي له، ولما كانت بنية الخطاب السردية نسيجا قوامه تفاعل تلك المكونات، أمكن التأكيد أن السرديات هي العلم الذي يُعنى بمظاهر الخطاب السردية أسلوباً وبناءً ودلالة.

إنَّ العناية الكلية بأوجه الخطاب السردية أفضت إلى بروز تيارين رئيسيين في السرديات؛ أولهما السرديات الدلالية التي تُعنى بمضمون الأفعال السردية، دونما اهتمام بالسرد الذي يكوّنها، إنما بالمنطق الذي يحكم تعاقب تلك الأفعال، ويمثل هذا التيار عدد من الباحثين منهم: بروب (Vladimir Propp)، غريماس (Greimas)، بريمون (Algirdas Julien)، وثاني هذين التيارين السرديات اللسانية التي تُعنى بالمظاهر اللغوية للخطاب، وما ينطوي عنها من أساليب السرد، ورؤى، وعلاقات تربط الراوي بالمروي له، ويمثل هذا التيار باحثون أهمهم: بارث (Rolant Barthes)، تودوروف (Tzvetan Todorov)، وجينيت (Gérard Genette). ولم يعد تاريخ السرديات محاولة التوفيق بين منطلقات هذين التيارين؛ إذ حاول جاتمان وبرنس الاستفادة من معطيات السرديات في تيارها الدلالي واللّساني، والعمل على دراسة الخطاب السردية في مظاهره بصفة كليّة، وفيما اتجه اهتمام برنس إلى مفهوم التلقي الداخلي في البنية السردية من خلال عنايته بمكوّن المروري له، اتجه اهتمام جاتمان إلى البنية السردية عامة، فدرس السرد بوصفه وسيلة لإنتاج الأفعال السردية، والبحث في تلك الأفعال بوصفها مكونات متداخلة من الحوادث والوقائع والشخصيات، تتطوي على معنا، وعدّ السرد وسيلة من وسائل التعبير، في حين عدّ

⁵ المرجع نفسه، ص 29.

المروي محتوى ذلك التعبير، ودرسهما بوصفهما مظهرين متلازمين من المظاهر التي لا يتكوّن أي خطاب سردي من دونها.⁶

يعزى اختراع مصطلح السّرديات Narratologie المنحوت من Narration أي السّرد، و logie أي علم، إلى تودوروف. بيد أنّ الباحث الذي استقامت السّرديات في تيارها الدلالي على جهوده هو فلاديمير بروب، الذي بحث في أنظمة التشكّل الداخلي للخرافة الروسية، عندما خصّها ببحث مفصّل،⁷ أكّد فيه على دراسة الأشكال والقوانين التي توجّه بنية الحكاية الخرافية، متحديا حذو الدراسات العلمية التي اختصت بدراسة التشكلات العضوية للنباتات. ممّا يشير إلى أنّ جذور السّرديات تتصلّ على نحو أو آخر بكشوفات المناهج العلمية، ولقد أقرّ الباحثون اللاحقون في حقل السّرديات بزيادة بروب المنهجية والتاريخية لهذا العلم. وأصبح بحثه في الخرافة موجّها أساسيا لعدد كبير من الدارسين، والذين يسميهم شولز ذرية بروب (Progeny of Propp) مثل غريماس وبريمون وتودوروف وجينيت، ومن المؤكّد أنّ ذرية بروب قد عملت على توسيع حدود السّرديات لتشمل جميع مظاهر الخطاب السّردي.

لقد انحصر اهتمام السّرديات في بداية الأمر في موضوع الحكاية الخرافية والأسطورة، فضلا عن اهتمام بروب بالخرافة؛ اهتم راغلن باستتباط الخصائص المميزة للبطل الأسطوري. وانتخب داندز متونا خرافية لهنود أمريكا، وجعل ستراوس (Lévi Straauss Claude) الأسطورة الخاصة بأوديب موضوعا لأشهر بحوثه. وسرعان ما تعدد اهتمام السّرديين ليشمل الأنواع القصصية الحديثة كالرواية والقصة القصيرة، فظهر عدد من الباحثين أولوا تلك الأنواع جلا اهتمامهم مثل ميخائيل باختين M. Pakhtine وأمبرطو إيكو U. Eco وجوليا كريستيفا Julia Kristeva، وغيرهم.

⁶ عبد الله إبراهيم، السردية العربية: بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي، ص 18.

⁷ يتمثل بحث بروب في كتابه Morphologie du conte merveilleux المترجم إلى اللغة العربية تحت عنوان (مورفولوجيا الحكاية الخرافية) بقلم إبراهيم الخطيب.

فخصّبت بحوثهم جميعا هذا العلم الجديد، ووسّعت آفاقه، ثمّ توجّبت السّرديات علما معترفا به، مع صدور كتاب جيرار جينيت المعنون بـ: خطاب السّرد (Discours de Narration) في عام 1963، وفيه تثبيت لمفهم السّرد وحدود السّرديات.⁸

(2) السّردية

يعرّف ج.أ. غريماس السّردية Narrativité بأنها مداهمة اللامتواصل في إنجازه الخطابية، حينما يأتي الحديث عن حياة، عن قصّة، عن فرد أو عن ثقافة، هي مداهمة متضمنة لحالات تتخللها تحويلات.. هذا ما يسمح بالقول في مرحلة أولى أننا بالإمكان وصف السّردية في شكل ملفوظات للفعل تصيب ملفوظات الحالة، هذه الأخيرة التي تضمن للفواعل وجودها السيميائي في صلتها بموضوعات القيمة.

يفهم من تعريف غريماس أنّ السّردية تعني إحداث حد فاصل بين ما هو مستمر ومتواصل في آلية الزمن التي تشكل سيرورة تاريخية، تعمل على تتبّع للتركة العلمية والأدبية، الفنية والفلسفية. بحيث يشكّل هذا الحد الفاصل نقطة التحوّل التي تنتاب مسار المستمر من الخطاب المعطى.

إنّه ارتياب طارئ يثير الانتباه لتعيين إحداثيات ذلك التحوّل، بوضع معالم فاصلة تقطّع وحدة التواصل إلى أجزاء، كل جزء أو مقطع يكتنفه عامل التحوّل، هذا الذي يمكن تعليقه بملفوظات للفعل تصيب ملفوظات الحالة. فالحالة دائما قابلة للتحوّل نسبيا بفعل التأثير، لتتولّد دلالة متجدّدة في كل مرّة يحدث فيها تغيير بين الوحدات اللفظية، ولمزيد من الاستجلاء، وإبراز الرؤية المعرفية، يمكن صياغة ما ورد آنفا باعتبار السّردية بؤرة لانصهار الدلالة، واستشراف المعنى من خلال تفاعل

⁸المرجع نفسه، ص 19.

الفاعل بموضوع القيمة، تفاعلا ليس شرطا أن يكون اتصالا، بل وقد يكون انفصالا عنه أيضا.⁹

تعرف جماعة أنترفرن Group d'entrevrnes السردية على أنها ظاهرة لتتابع الحالات والتحويلات المسجلة في الخطاب، والمسؤولة عن إنتاج المعنى. تطرح السردية هنا وكأنها ظاهرة لبناء الدلالة المنتجة لكل خطاب، ومادام المعنى هو ضرب من الاختلاف والمعلن في تتابع الحالات والتحويلات، التي تطبع المحكي بالسمات الجمالية، ليتذوقه كل ذي إحساس مرهف بالإبداع الفني. والمنظور ذاته نجده عند جوزيف كورتيس Courtès Joseph، الذي يرى أن السرد مرتبط ارتباطا وثيقا بالسردية لأن ما يحددهما هو كون السرد يتعلق بالانتقال من حالة إلى حالة أخرى. وبواسطة هذا الانتقال يحدث التحويل من وضع إلى آخر، من خلال تسلسل منطقي للأحداث، يفضي في النهاية إلى كنه المغزى، بالإمساك بجوهر الدلالة وتشعباتها التي تصل درجة الاستعصاء، ما لم يتم فك سننها ورموزها في عمق الخطاب.¹⁰

أما بريمون فيرى في تحديده للرؤية أن التعديل هو الشرط الأدنى للسردية، ومن دونه لا توجد قصة. ولعل الإشكال الملتبس من وراء هذه التعريفات، هو ما يجب أن نستفهم عنه؛ هل للسردية القدرة الكافية على تغيير مجرى حياتنا وأسلوب تعاملنا مع الآخر؟ نحكي ونحبك أشكالا لا حصر لها، مع مراعاتنا للإطار الذي حدّدناه لها؟ يرد كلود بريمون على هذا عندما رأى أننا انطلقا من الأشكال الأكثر بساطة للسردية نبني مقاطع، أدوارا، تسلسلات لوضعيات أكثر تعقيدا واختلافا.¹¹

⁹ نادية بوشفرة، مباحث في السيميائية السردية، ص 31.

¹⁰ ينظر: المرجع نفسه، ص 33.

¹¹ نفسه، ص 34.

3) مصطلحا Narratologie و Narrativité وإشكالية الترجمة في الدراسات

العربية

سنحاول في هذا العنصر تسليط الضوء على أهم الترجمات التي قابل بها رواد النقد العربي المعاصر عامة، وباحثوا الحقل السردي على وجه الخصوص مصطلحي Narratologie و Narrativité، وذلك من خلال مختلف الدراسات التي تنوعت مناهجها، وتعددت منطلقاتها، بينما توّحد مبتغاها المتمثل في التأسيس لنظرية سرد عربية، والإحاطة ببعض المفاهيم الوافدة من النقد الغربي وتطويرها لمستويات اللغة العربية، كي تخدم هذه النظرية. ومن ثمّ الإلمام بتلك المناهج التي صاحبت هذين المصطلحين، والتي استخدمت لمقاربة الخطاب السردى العربي.

وللتبنيه لا للتمويه، فقد استعنا بالجدول الذي قدّمه أحد باحثي هذا الحقل - أي السرديات - وهو د. يوسف وغليسي في كتابه (إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد)¹²، ثم سنحلل معطيات الجدول.

اسم المترجم	Narratologie	Narrativité	المرجع	الصفحة
محمد الناصر العجمي	السردية	السردية	في الخطاب السردى	11 - 35
سمير المرزوقي وجميل شاکر	نظرية القصة	القصصية	مدخل إلى نظرية القصة	231 - 32

¹² يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، سنة 2008م.

107	معجم مصطلحات نقد الرواية	؟	السردية	لطيف زيتوني
189 130	تحليل الخطاب السردية في نظرية الرواية	؟	السردانية علم السرد	عبد الملك مرتاض
245	ترجمة: عودة إلى خطاب الحكاية (جبرار جينيت)	السردية	السرديات	محمد معتصم
60	المصطلحات الأدبية الحديثة	؟	علم السرد علم القص علم الرواية	محمد عناني
235	مجلة اللسان العربي	السردية	دراسة السرد	التهامي الراجي الهاشمي
201	قاموس اللسانيات	السردية	السردية	عبد السلام المسدي
02	البطل الملحمي والبطل الضحية	؟	علم السرديات	عبد الحميد بورايو
17 52	هندسة المعنى في الخطاب الأسطوري	؟	التحليل السردية علم السرد القصصي علم السرد يات	قاسم مقداد

121	قاموس مصطلحات التحليل السيميائي	السردية	؟	رشيد بن مالك
98	ترجمة: مدخل لجامع النص (جيرار جينيت) ط2	؟	فن السرد النظرية السردية	عبد الرحمان أيوب
85	ضمن: طرائق تحليل السرد الأدبي	؟	السردولوجيا	رشيد بن حدّو
104 146	المتخيّل السردى	؟	السردية علم السرد السرديات	عبد الله إبراهيم
13 14 15	قال الراوي	السردية الحكاية	السرديات	سعيد يقطين
137	معجم اللسانية	؟	دراسة الرواية دراسة الحكاية	بسام بركة
30 - 28	مباحث في السيميائية السردية	السردية	السرديات	نادية بوشفرة

الملاحظ من معطيات الجدول أنّ مصطلح Narrativité لم يجد في ترجمته إشكالية كبيرة، إنّ لم نقل إنّ كثيرا من النقاد لم يولوه أهمية بقدر ما انصب اهتمامهم

في المصطلح الأول، إلا إذا تعلق الأمر بالفئة التي اهتمت بالسيميائية السردية، والتي وجدت من الضرورة التوقف عند مصطلح Narrativité ليتفق أغلبهم أنّ مكافئه الترجمي في العربية هو السردية، والذي يشبهه من حيث الصيغة الصرفية؛ أي كون كل منهما صفة في لغته الأصلية، في حين ذهب البعض إلى استعمال كلمة القصصية أو الحكائية، وهي تخضع لنفس البنية الصرفية. ولعلّ المقصود بهذه الترجمات يبقى واحد، سواء أكان الأمر لكونها ترجمة لمصطلح واحد أي Narrativité، أو كان يتعلق بالمفهوم الذي وُظفت لأجله هذه المصطلحات في الذهنيات النقدية لأصحابها، والذي يمكن حصره في أنّ السردية تعني تلك السمة التي تميّز المحكيّات، في حركية التحويل وثبات الحالة، في الانفصال والاتصال، وكيفية ذوبان المعنى وانصهار الدلالة تحت هذه المكونات.

أما عن المصطلح الأول Narratologie، فقد تعدّدت الترجمات، ومنها ما تداخل. وقد يرجع سبب هذا التعدّد إلى عدّة اعتبارات :

- العناية الكاملة والاهتمام التام بهذا المصطلح لأهميته في الحقل المتعلّق به.
- تعدّد السياقات التي وُظف فيها المصطلح الأصلي، وتتنوّع المصادر التي تناولته. أي تعدّد المرجعيّات النقدية أو حتى الفكرية للمصطلح
- شساعة المعجمية العربية، والتي من شأنها أن تهبّ لمصطلح أجنبي واحد عدة معادلات تُرجمية ولمعنى واحد عدّة مترادفات، فاللغة العربية لغة واسعة، رحبة، متجددة، تتمتع بالقدرة على خلق وتعريب ونحت ما يفوق اللغات الأخرى من المصطلحات.

فقد وجدنا أنّ المصطلح الذي كثيرا ما تردد عند نقادنا هو السرديات، على منوال المصطلحات المسماة بها بقية الحقول (لسانيات، صوتيات، سيميائيات..) فهو يقارب إلى حدٍ بعيد Narratologie باعتبار أنّ اللاحقة (يات) تمنح المصطلح بعدا

علميا (logie)، وممن اعتمدوا هذا المصطلح نذكر: محمد معتصم، سعيد يقطين، عبد الله إبراهيم، نادية بوشفرة.. والمصطلح الثاني الذي يلي السرديات من حيث نسبة الاستعمال هو علم السرد، وهو يعتمد تفكيك المصطلح إلى Narrations و logie، حيث إنّ تداخلهما يمكننا من نحت مصطلح Narratologie. فيكون معادله في العربية علم السرد، وممن وظفوه نجد: محمد عناني وعبد المالك مرتاض (الذي انفرد باستعمال مصطلح السردانية كمعادل آخر لعلم السرد، وانفرد رشيد بن حدّو باستعمال مصطلح السردولوجيا) في حين ذهب آخرون إلى اعتماد علم القص أو علم الرواية، باعتبار أنّ Narration تشمل معنى القص، وتتجاوزته إلى جميع الأجناس السردية. أما المصطلح الثالث فهو تركيب للمصطلحين السابقين أي علم السرديات، ومن أصحابه: قاسم مقداد، عبد الحميد بورايو..

ولعلّ المصطلح الذي يثير الجدل، ويحرك أزمة الترجمة في الدراسات العربية، هو السردية، الذي يوقع الباحثين في متاهة الدلالات. أيّ السردية يقصدون؟ هل سردية بمعنى Narratologie؟ أم سردية بمعنى Narrativité؟ فمعظم الباحثين الذين أطلقوا السردية على المعنى الأول، تجاوزوا المعنى الثاني. سوى عبد السلام المسدي ومحمد الناصر العجيمي، الذين تناولا المعنيين بمصطلح واحد! ويبقى السؤال في هذه القضية مطروحا.

وما يزيد النظر إلى مصطلح Narratologie غموضا هو توالي موجة أخرى من المصطلحات، منها ما يقحم كلمة نظرية في الاصطلاح، كنظرية القصة عند المرزوقي وشاكر، أو النظرية السردية عند عبد الرحمان أيوب. أو كلمة دراسة، مثل دراسة الحكاية أو دراسة الرواية عند بسام بركة، أو دراسة السرد عند الراجي الهاشمي. ثم كلمة التحليل السردية، أو فن السرد عند البعض الآخر. وعلى العموم يمكن أن نخرج من حديثنا في هذا إشكال إلى أنّ جميع المصطلحات التي وضعها نقادنا لمقابلة المصطلح الأجنبي Narratologie على رغم تنوعها، واختلاف بعضها

عن البعض الآخر. فإنّ مدلولها يبقى واحدا وثابتا في الذهنية العربية : علم قواعد السرد وقضاياه، والذي انحدر من الشعرية، لينتقل في إحدى مراحل تاريخه من دراسة الخرافة والأسطورة، إلى دراسة كل الأشكال السردية من قصة ورواية.. ولما تعددت هذه الأشكال، وجدت السرديات لنفسها مخرجا بجمعها تحت اسم المحكيات Les Récits، لتتوج السرديات علما قائما بذاته له قواعده المعيارية، ومناهجه الإجرائية.

المصادر والمراجع

إبراهيم عبد الله، السردية العربية : بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، سنة 2000 م.

بوشفرة نادية، مباحث في السيميائية السردية، الأمل للطباعة والنشر والتوزيع. تيزي وزو، الطبعة الأولى، سنة 2008 م.

لحميداني حميد، بنية النص السردية من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع. الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، سنة 2000 م.

وغليسي يوسف، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الثالثة، سنة 2008 .

References

Ibrāhīm ‘Abdallāh, *al-Sardiyya al-‘arabiyya: baḥthfī al-bunya al-sardiyyali-al-mavrūthal-ḥikā’ī al-‘arabiyya*, (Beirut: al-Mu’assasa al-‘Arabiyyali-al-Dirāsātwa al-Nashr, 2000).

Bouchofra Nadia, *Mabāḥithfī al-sīmyā’iyya al-sarsiyya*, (Tizi Ouzou: al-Amal li-al-Ṭibā‘awa al-Nashrwaal-Tawzī’, 2008).

Lehamdani Hamid, *Bunyaal-naṣṣ al-sardī minmanzūr al-naqd al-adabī*, (al-Dāral-Bayḍā’, al-Markaz al-Thaqafī al-‘Arabī li-al-Ṭibā‘awa al-Nashrwaal-Tawzī’, 2000).

Waḡlīsī Yūsuf, *Ishkāliyyaal-muṣṭalah fī al-khiṭāb al-naqdī al-‘arabī al-jadīd*, (al-Jazā’ir, Manshūrātal-Ikhtilāf, 2008).

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
Volume 2-Issue 1-June 2019

Book Review

Kitâbiyât



Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)

<http://dergipark.org.tr/istanbuljas>

Volume 2 Issue 1, 2019-1, p. 139-144

Submission /Başvuru: 27 May/Mayıs 2019

Acceptance /Kabul: 13 June/Haziran 2019

**Kenan Demirayak, Arap-İslam Edebiyatı Manzum Münâcâtlarda
Şekil ve Muhteva, Erzurum Fenomen Yayıncılık, Aralık 2018,
145p/s ISBN:6059474290**

Sultan Şimşek*

Arap edebiyatı tarihi alanında telif ettiği bilimsel eserlerle tanınan Atatürk Üniversitesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Kenan Demirayak'ın "Arap-İslam Edebiyatı Manzum Münâcâtlarda Şekil ve Muhteva" başlıklı eseri 2018 yılının Aralık ayında Fenomen Yayınları tarafından basıldı. Nurullah Yılmaz editörlüğünde 1. baskısı gerçekleştirilen ve basım yeri Erzurum olan kitabın dili Türkçedir. 147 sayfadan oluşan bu çalışma karton kapak cilt tipinde 17x24 cm boyutuna sahiptir. Hat yazıları eşliğinde motiflerle süslenmiş, göze hitap eden estetik bir tasarıma sahip olan kitap kapağının arka yüzünde Ebû Nûvas'a ait manzum münâcâttan bir kesit verilmiştir.

Edebiyat sahası, hiç şüphesiz, hayatın her türlü unsurunun sanatlı ve estetik bir içerikle kendisine yansıdığı bir aynadır. İnsanların duygu, düşünce ve inanç yapıları edebi eserlerin kaynaklarını teşkil etmektedir. Bu manada evrensel boyutta din ve edebiyat etkileşimi manzûm ve mensûr olmak üzere sayısız edebî eserde kendini gösterir.

Dinî duygu ve düşüncenin edebî bir formda vücuda gelerek kendini coşkulu bir şekilde gösterdiği en önemli türlerden birisi de İslam edebiyatı kapsamında değerlendirilen münâcâtlardır. Tanıtım ve değerlendirmesini

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, (sultan.simsek@istanbul.edu.tr).

yapacağımız bu kitap Arap İslam edebiyatı alanına giren manzum münâcâtları konu edinmektedir. Kitapta ibadet mekanlarında veya dinî meclislerde herhangi bir nedenle yapılan dua ve yakarışları içeren münâcât türü şiirler kavramsal çerçevesi, tarihî seyri ve İslam edebiyatındaki yeri bakımından ele alınmış, örnekler eşliğinde şekil ve üslup özellikleri itibarıyla incelenmiştir. Kitap, önsözden sonra “*Münâcâtlar*”, “*Edebî Açısından Münâcâtlar*” ve “*Muhtevâ Açısından Münâcâtlar*” başlıklarıyla adlandırılan üç ana bölümden oluşmaktadır.

Önsözde Arap edebiyatı tarihinde var olan geleneksel türlerin yanı sıra çağın ihtiyaçlarına göre ortaya çıkan muhdes dönem şiir türlerinin varlığından bahsedilmektedir. Müstakil bir tür olarak Abbâsiler döneminde varlık göstermeye başlayan, insanın Rabbine olan yakarışını manzum bir şekilde dile getirdiği münâcâtların -her ne kadar tarihi Sadru'l-İslam dönemine kadar dayandırılabilse de- muhdes dönem şiir türlerinden biri olduğu dile getirilmektedir.

“*Münâcâtlar*” başlığındaki birinci bölüm Münâcât, Tarihî Seyir ve İslam Edebiyatında Münâcât alt başlıklarını içermektedir.

Birinci bölümün ilk başlığında münâcâtın, sözlük anlamı, türediği kelime ve eşanlamli kelimeleri verildikten sonra bir edebiyat terimi olarak tanımı yapılmıştır. Bu kısımda münâcâtın Türk ve Arap edebiyatlarındaki tanımı karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Münâcâtın Arap edebiyatında terim olarak Allah’a yakarış ve dua içerikli mensur veya manzum eserler için ortak bir terim olarak kullanıldığı, Türk edebiyatında ise yakarış ve dua içerikli manzum eserlerin “*Münâcât*”, mensur eserlerin de “*Tazarrûnâme*” şeklinde adlandırıldığı belirtilmiştir. Bu açıklamalardan sonra kitapta sadece Arap edebiyatındaki manzum münâcâtların ele alınacağı belirtilmiş ve çalışmanın sınırları çizilmiştir.

Birinci bölümün ikinci başlığında münâcâtın tarihî seyri incelenmiş, ilk münâcât örnekleri olarak Hz. Âdem ve Havvâ'nın, Hz. Nûh'un, Hz. Mûsâ'nın, Hz. Yûnus'un yakarışlarının ele alınabileceğinden, ayrıca Peygamber Efendimize atfedilen pek çok münâcât metninin varlığından söz edilmiştir.

Birinci bölümün üçüncü ve son başlığında İslâm edebiyatında münâcât konusu, Arap edebiyatından başlayarak, Türk ve Fars edebiyatları ile bunların dışındaki diğer Müslüman ülke edebiyatlarında münâcât türünün durumu ile ilgili oldukça geniş bir değerlendirme yapılarak ele alınmıştır. İlk manzum münâcât örneğinin Hz. Ebû Bekir'e nisbet edildiği bilgisi verilmekte, bunun yanı sıra Hz. Ömer'e, Hz. Ali'ye, Hassân b. Sâbit'e nisbet edilen manzum münâcâtların varlığından söz edilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in bazı niyaz ve duâlarının özellikle tasavvuf büyüklerine ait münâcâtlara ilham kaynağı olduğu ve hemen hemen her tasavvuf büyüğüne ait bir münâcâtın bulunduğu, hizb ve vird kitaplarında bu münâcâtların yer aldığı belirtilmektedir. Arap edebiyatında münâcât türü şairlerin daha geniş bir başlığa nisbet edilmesi gerekirse zühd şairlerine dahil edilebileceği ifade edilmiştir. Zira Sadru'l-İslâm döneminden sonra Emevîler dönemi zühd evresinde ve daha sonra da tasavvufî edebiyat çerçevesinde münâcât türünün geliştiği belirtilmektedir. Râbia el-Adeviyye, Abbâs el-Mecnûn, Zünnûn el-Mısrî, Abdulkâdir-i Geylânî, el-Bûsîrî, Ebu'l-Hudâ es-Sayyâdî gibi şahsiyetler kendilerine ait manzum münâcâtları bulunan zahidler ve mutasavvıflar arasında zikredilmiştir. Buna ilaveten manzum münâcâtların sadece mutasavvıf, zahid veya dindar kişilere ait olmadığı, İslâmî bir hayat tarzı benimsemeyen şairlerin de manzum münâcât nazmettikleri belirtilmiştir.

Arap edebiyatında muhdes dönemde müstakil bir tür olarak gelişen manzum münâcâtlar zamanla gelişimini sürdürmüştür. Türklerin İslamlaşma sürecinde Türk edebiyatına intikal ederek, bu intikalden sonra Türk edebiyatına has bir gelişim seyrine sahip olmuştur. Kitapta bu açıklandıktan sonra mutasavvıf şairlerden Yûnus Emre, Dede Ömer Rûşenî, Eşrefoğlu Rûmî, Kemâl Ümmî, Seyyid Nizamoğlu, Niyâzî-i Mısrî, Sezâi Gülşenî gibi şairler, divan edebiyatı şairlerinden ise; Ahmed-i Dâî, Şeyhî, Ali Şîr Nevâî, Adlî, Fuzûlî, Muhibbî, Nâilî, Esrar Dede gibi şairler manzum münâcât nazmeden Türk edebiyatçıları arasında zikredilmektedir. Ayrıca her divan şairinin mutlaka bir münâcât nazmetmesinin divan edebiyatında bir gelenek olduğu bilgisi verilmektedir.

Kitapta belirtildiğine göre Arap edebiyatında XI. yüzyıldan itibaren münâcât türü içerisinde bir alt tür olarak "*Esmâ-i Hüsnâ ile münâcât*" türü

oluşmuş ve bu türde münâcât nazmeden şairlerin sayısı yüzlerle ifade edilir olmuştur. Münâcât duâ, niyaz ve yakarış içerikli olduğu için şairlerin Allah'ın isimlerini, yakarıştaki bulunurken zikredebilecekleri en güçlü vasıtalar olarak görmeleri bu türü yaygınlaştırmıştır. Bu tür münâcâtlarda Allah'ın doksan dokuz ismi zikredilirken, bu türe girmeyen münâcâtlarda doksan dokuz ismin hepsi olmasa da Allah'ın isimlerinden bazıları zikredilir. “*Esmâ-i Hüsnâ ile münâcât*” türü öncelikle Arap edebiyatında görülmeyle birlikte, Türk ve Fars edebiyatlarında da varlık göstermiştir.¹ Bu kısmın sonunda münâcâtların sadece Arap, Türk ve Fars edebiyatlarında değil, farklı coğrafyalarda ve başka dünya dillerinde de nazmedildiği belirtilmiştir.

İkinci bölüm “*Edebî Açısından Münâcâtlar*” adında tek başlık olarak edebî yönden ve üslup açısından ele alınmıştır. Münâcâtın doğası gereği sanat kaygısının bir tarafa bırakılarak şairin en içten ve samimi duygularını ifade ettiği bir alan olması hasebiyle duygulu ve rikkatli bir yapıya sahip olduğu belirtilmiştir. Her şairin mizaç, meşrep ve tahsil durumlarından kaynaklanan farkların çeşitlilik olarak göze çarptığı bir alan olduğu da belirtilmektedir. Ayrıca tekke ve tasavvuf erbabı şairlerin nazmettikleri münâcâtlarda daha coşkulu bir üslupla karşılaşıldığı ifade edilmektedir. Kitapta münâcâtların sahip olduğu üslup özellikleri özetle şöyle sıralanmaktadır:

1. Münâcâtlarda edebî sanatlar ve garip lafızlara fazla rastlanmamakta, heyecan, coşku ve lirizm ön plana çıkmaktadır. Sanat asıl amaç değildir. Bununla birlikte manzum münâcâtlar sanattan yoksun değildir.
2. Münâcâtlarda pişmanlık duyguları dile getirildiği için Allah'ın bağışlayıcılığından söz eden isim ve sıfatlardan sıkça söz edilir.
3. Münâcâtlarda Allah'ın mağfîret sahibi oluşuna dair âyet ve hadisler telmih veya iktibas yoluyla zikredilerek af için bir dayanak aranır. Allah'ın günâhkâr kullarını Hz. Peygamber hürmetine bağışlaması niyaz edilir.
4. Özellikle Esmâ-i Hüsnâ ile yapılan münâcâtlarda Hz. Peygambere, âline ve ashâbına salat ve selam getirilerek şiire son verilmesi önemli üslup özelliklerindedir.

¹ Yine aynı yazar tarafından 2017 yılında bu türün ele alındığı “*Arap İslâm Edebiyatında Esmâ-i Hüsnâ ile Münâcât*” adlı bir kitap yayımlanmıştır.

Kitapta 3-16 arası sayfalarda önsöz, birinci ve ikinci bölümler yer alırken, 17-135 sayfaları kitabın üçüncü ve en uzun bölümü “*Muhtevâ Açısından Münâcâtlar*” başlığıyla gelmektedir. Bu bölümde manzum münâcâtlarda işlenen konular 13 temel başlık ve 16 alt başlıkta örnekler vermek suretiyle açıklanmıştır. Her konu iki, üç veya daha fazla şiir örneğiyle zenginleştirilmiş olup, öncelikle Arapça orijinal metin harekeli olarak verilmiş, ardından da bu metinlerin tercümelerine yer verilmiştir. Zikredilen beyitlerin kaynakları dipnotlarda ayrıntılı olarak belirtilmiş, bu dipnotlarda bazen beyitleri iktibaslanan kasideler hakkında, bazen de şairleri hakkında açıklamalara yer verilmiştir.

Münâcâtların içerdiği “*Allah’ı yüceleme, günahların ikrarı ve çokluğunu dile getirme, nefse zulmetme, tövbe, Allah’ın affının genişliği, Allah’tan umut kesmeme, hüsn-i zann, tevessül, tevekkül, ilahi aşk, nefse karşı yardım talebi, uhrevî alem ile ilgili hususları dile getirme*” temaları temel konular olarak verilmiştir. Her bir konu ayrı bir başlık altında önce konu hakkında bilgi verilerek sonra da örnekler getirilerek ele alınmıştır. Hz. Ebubekir, Hz. Ali, Hassân b. Sâbit, İbrâhim el-Mehdî, Beşşâr b. Burd, Ebû Nuvâs, Abdulkâdir-i Geylânî, Şemsuddîn ed-Dimyâtî, Abdulganî en-Nâblusî, Mustafa el-Bekrî es-Siddîkî, Ahmed ed-Derdîr, Muhammed b. Budeyr, Ahmed Ebû Hureybe Muhammed Osman el-Mîrganî, Ebu’l-Hudâ es-Sayyâdî, Zu’r-Rumme, Ebu’l-Atâhiye, Safiyyuddîn el-Hillî kitapta zikri geçen ve bu bölümde manzum münâcâtlarına örnek verilen onlarca edipten bazılarıdır. Kitap üçüncü bölümle son bulmaktadır.

Arap edebiyatında münâcât türü doğrudan dinî konularla bağlantılı olduğu için kitap adının Arap İslam Edebiyatı üst başlığıyla verilmesi kitabın başlık ve içerik açısından tam bir bütünlük içerisinde olmasını sağlamıştır. Ayrıca serdedilen bilgiler açık, net ve doyurucudur.

Kitabın sonunda yer alan oldukça zengin kaynakça ve dipnotlarda verilen bilgiler eserin uzun bir araştırma sürecinden sonra telif edildiği ve sunulan bilgilerin sağlam dayanaklarla temellendirildiğini göstermektedir.

Arap edebiyatında manzum ve mensur olarak ortaya çıkan münâcât türü, asırlar içerisinde Arap edebiyatının sınırlarını aşmış, Türk, Fars ve diğer Müslüman toplulukların edebiyatlarında varlık göstermiştir. Bu bağlamda

kitapta manzum münâcâtların oturtulduğu kavramsal çerçeve oldukça net ve açıklayıcıdır. Kitabın üçüncü ve en uzun bölümünde her başlıkta konu anlatımından sonra verilen bol örnekler, hem konunun daha iyi anlaşılmasına hem de münâcât türü şiirlerin üslubu ile doğrudan tanışmaya imkân vermektedir.

Ülkemizde Arap edebiyatı alanında dönemler veya edebî şahsiyetler üzerine yoğunlaşarak yapılan bilimsel araştırmalar daha yaygın olup edebî bir türe odaklanıp onu ince ayrıntılarına inerek ele alma metodu pek yaygın değildir. Bu bağlamda kitap Arap edebiyatı bilim dalı araştırmaları açısından husûsî bir ehemmiyete sahiptir.

Münâcât türü İslam edebiyatı alanını ilgilendirdiği için eser, hem Arap edebiyatı hem de Türk ve Fars edebiyatları araştırmacılarına, lisans ve lisansüstü öğrencilerine hitap eden kaynak bir kitap niteliğindedir. Ayrıca bol örnek içermesi hasebiyle bu alanlar dışında münâcât türü şiirlere ilgi duyan okuyucu kitlesine de hitap etmektedir.

Yazarın münâcât konusu ile ilgili yayınlanmış tek kitabı, tanıtımını yaptığımız bu kitap değildir. Metin içerisinde de zikrettiğimiz gibi, Aralık 2017’de yine Fenomen Yayınları tarafından “*Arap-İslam Edebiyatından Esmâ-i Hüsnâ İle Manzum Münâcâtlar*” adlı bir kitabı, Mayıs 2019’da da Akdem Yayınları tarafından “*Arap İslam Edebiyatı Manzum Münâcât Antolojisi*” adlı bir diğer kitabı basılmıştır. Tanıtımını yaptığımız bu kitabı da içine dâhil ederek üç kitabı bir Arap İslam Edebiyatı münâcât serisi olarak değerlendirmek de mümkündür.



Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)

<http://dergipark.org.tr/istanbuljas>

Volume 2 Issue 1, 2019-1, p. 145-150

Submission /Başvuru: 12 March/Mart 2019

Acceptance /Kabul: 23 May/Mayıs 2019

Mehmet Güneç, Ahlakın Felsefi Dönüşümü, İstanbul, Vekitap Yayıncılık, 2018, 220 p/s. ISBN: 6056848216

Tanju Toka*

Bu çalışmada Doç. Dr. Mehmet Güneç'in Vekitap Yayıncılık'tan çıkan *Ahlakın Felsefi Dönüşümü* başlıklı kitabının bir değerlendirilmesi yapılacaktır. Ancak kitabın genel değerlendirmesinde, Türkçe ahlak felsefesi literatürüne yapmış olduğu katkı ve eserin tartıştığı temel problemlerden bahsetmeden önce, Güneç'ten bahsetmek faydalı olacaktır; çünkü bu eser, onun modern felsefe ve ahlak felsefesi alanında yoğunlaşan akademik çalışmalarının önemli bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır.

2003 yılında İstanbul Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalı'ndan "F. Nietzsche'nin Modernizm Eleştirisi" başlıklı teze yüksek lisanstan mezun olan Güneç, 2009 yılında ise aynı üniversite ve anabilim dalında "Kant'ın Tanrı Anlayışı" başlıklı doktora tezini tamamladı. Ayrıca Güneç'in *Ahlakın Felsefi Dönüşümü* eserinin dışında *Kant'ta Tanrı ve Tanrısallaştırılan Akıl* (2016) adlı eseri başta olmak üzere; Kant, Alman idealizmi ve modern felsefe alanlarında yayımlanan birçok makalesi de bulunmaktadır. Güneç, İstanbul Üniversitesi Felsefe bölümünde ders vermektedir.

İnsani davranışların iyi veya kötü olarak sınıflandırılmasını sağlayan nitelikler, huylar ve bunların etkisiyle gerçekleştirilen iradeli insani davranışlar şeklinde tanımlanan ahlak, felsefe tarihi boyunca filozoflar

* Arş. Gör., Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.
(tanju.toka@erzurum.edu.tr).

tarafından çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Bu itibarla Güneç, *Ahlakın Felsefi Dönüşümü* isimli eserinde, ahlakın felsefe tarihi içerisinde geçmiş olduğu değişimleri/dönüşümleri, ahlak ile metafizik arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurarak tespit etmektedir. Nitekim eserdeki tartışmalardan, ahlakın felsefe içerisinde dönüşümünü sağlayan temel ilkenin ahlakın metafizik ile olan ilişkisiyle yakından ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.

Eser isminin “Ahlakın Felsefi Dönüşümü” olması itibariyle eserin, ahlakın genel felsefe tarihindeki dönüşümü araştırma/inceleme iddiasında olduğunu çağırırsa da bu iddianın yalnızca Platon ve Aristoteles özelinde antik Yunan felsefesi ile modernleşme dönemi Batı felsefesiyle sınırlı kaldığını söylemek mümkündür. Diğer bir ifadeyle, yazar eser içerisinde, ahlakın felsefi dönüşümünün farklı bir dönemini temsil eden İslam felsefesindeki tartışmalara değinmemektedir. Ancak bu durumun, eserin iddiasını eksik bıraktığının farkında olan Güneç, konunun klasik İslam felsefesinde sahip olduğu derinliğinden kaynaklandığını belirtmektedir (s. 13-14).

Eser metodolojik bakımından incelendiğinde yazarın ahlakın felsefi dönüşümünü, tarihsel süreç içerisinde incelemekten daha ziyade onun felsefe tarihi içerisindeki yerini bütüncül bir şekilde tasvir etmeyi tercih ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim yazarın ahlak hakkında ortaya konulması amaçlanan bu değişimi, felsefeci olması itibariyle yorumlama yoluna gittiği görülmektedir. Ayrıca eser boyunca takip edilen bu metodolojinin yazarın eserdeki temel amacıyla da uyumlu olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre yazar, temelde metafizik ile etik arasındaki ilişkinin birbirini tamamlayıcı bir şekle sahip olduğunu göstermek amacıyla olduğunu belirtmektedir (s. 81). Bu metot her ne kadar metnin takip edilmesi noktasında zorluklar yaratsa da bir felsefeci için ahlakın dönüşümü ve onun felsefe için neyi ifade ettiğini/değiştirdiğini ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. Bu yönüyle eser bir ahlak felsefesi tarihi kitabı olmaktan çok ahlakın felsefi dönüşümünü ele alan bir felsefi eser olma iddiasını taşımaktadır.

Bunun yanı sıra eserin öne çıkan bir diğer önemli özelliği ise yazarın dil ve üslup kullanımında göstermiş olduğu hassasiyettir. Buna göre yazar eser boyunca, felsefi kavramların yoğunlukta olduğu ağıdalı bir akademik dil ve metnin anlaşılmasını zorlaştıran kapalı bir üslup kullanmak yerine, sade bir

dil ve anlaşılır bir üslup kullanma amacındadır. Bu yönüyle eser, felsefe okuyucularına hitap etmenin yanı sıra, genel okuyucu kitlesine de hitap etmektedir. Bununla birlikte eser boyunca çeşitli yerlerde yazım ve imla hataları bulunduğunu da belirtmek gerekir.

Eser boyunca Antik Yunan felsefesinde ahlakın felsefi dönüşümü bağlamında sıklıkla başvurulmuş eserler arasında, Platon'un başta *Devlet* diyalogu olmak üzere; *Sofist*, *Phaidon* ve *Menon* diyalogları ile Aristoteles'in *Metafizik* ve *Nikomakhos'a Etik* eserleri bulunmaktadır. Mezkur eserlerin yanı sıra, modern felsefe bağlamında ise daha çok Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin yanında Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme*'si ile Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı eseri incelenmiştir.

Eser, giriş, 12 ana bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Yazar eserin giriş kısmında ahlak ile metafizik arasındaki ilişkinin öncelikle *nomos* ve *phusis* kavramları merkezinde Antik Yunan dünyasında kurulmaya başlandığına işaret etmektedir (s.7-15)._Güneç eserin sonuç kısmında ise, kitap boyunca tartıştığı problemleri felsefeci kimliğiyle yorumlayıp değerlendirmelerde bulunmaktadır (s. 193- 216). Ayrıca bu kısım, ahlakın felsefi dönüşümü problemi hakkında yazara ait özgün düşünceler taşıması bakımından ayrı bir öneme sahiptir.

Ahlakın metafizik ile olan ilişkisini Platon ile başladığını düşünen Güneç, Platon'un söz konusu düşüncesini önceleyen antik Yunan dünyasının düşünsel ortamını ayrıntılı olarak incelemektedir. Bu durum hem Platon'un felsefesinin kaynaklarını hem de kendisinden önceki felsefi tartışmaları göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bu bağlamda yazar Presokratik filozoflardan Platon'a gelen süreçte gerçekleşen değişim ve dönüşümü *nomos* ve *phusis* kavramları ekseninde açıklamaktadır (s. 25-87). Ona göre buradaki değişim *nomosa* karşılık gelirken dönüşüm ise *phusise* karşılık gelmektedir. Ayrıca müellif, eser boyunca ele alınan problemlerin “*phusis* ile *nomos* arasındaki karşıtlığın yan bir ürünü” olarak görülmesi gerektiğini belirtmektedir (s. 29).

Güneç, Platon'un ahlakı “en yüksek iyi”yle ilişkilendirdiğini ve böylece ahlakın metafiziğe dönüşen bir şey haline geldiğini savunmaktadır. Buna

göre Platon için ahlak, metafizik disiplinin içindedir, çünkü en yüksek bilimin, yani metafiziğin konusunun iyinin kendisi olması gerekir (s. 110). Bu bağlamda Güneç, Platon felsefesinde “iyinin ne olduğu bilinmeden, elde edilmek istenenlerin ne olduğu bilinemez ve böylece hem devleti hem de kendini yönetme ancak bu iyinin iyi bir biçimde bilinmesiyle ilgili” olduğunu düşünmektedir (s. 110).

Güneç’e göre Aristoteles’te, Platon’da olduğu gibi ahlak ile metafizik arasındaki ilişki yoğun değildir. Ancak bu durumun Aristoteles’in ahlak ile metafiziği birbirinden ayırdığı şeklinde anlaşılması gerektiğini savunan yazar, Aristoteles’in bu ilişkiyi *eudaimonia* kavramı temelinde kurduğunu savunmaktadır. Buna göre Aristoteles’in, “metafiziği en üst türden yaşam biçimi” yapmakla Platon’dan farklı da olsa ahlak ile metafizik arasında bir ilişki kurmuştur. Ayrıca bu noktadan hareketle Güneç, Aristoteles’in, Platon’un felsefesini belirli ölçülerde kabul ettiğini düşünmektedir (s. 116).

Bununla birlikte Aristoteles’in ahlak ile metafizik arasında kurduğu ilişkiyi Platon’un görüşleri üzerinden değerlendiren Güneç, Aristoteles’in, “ahlakı kendi içinde inşa etmek isteyen bir yapıda kurduğunu” savunmaktadır (s. 125). Diğer bir ifadeyle Aristoteles, Platon’da olduğu şekliyle ahlakın metafizik alana kaymasını kabul etmemektedir (s. 128). Bu itibarla yazar, Aristoteles’in ahlakı “metafizikten ayrı bir yapı olduğu iddiasının iyi örneği” olduğu görüşündedir (s. 125).

Platon ve Aristoteles’ten sonra felsefeyi bu iki filozofun görüşlerinin yayılmasından ibaret olduğunu savunan Güneç, modern dönemde ahlakın felsefi dönüşümünü öncelikle metafizik ile din arasındaki ilişki bağlamında incelemektedir. Ona göre ahlak metafizikle başlayıp din ile devam eden bir sürece sahiptir (s. 125, 132). Bu noktada Antik dünya ile modern dünyayı karşılaştıran yazar, bu iki dünya arasındaki farkın filozofların görüşlerinin nasıl değerlendirildiğiyle ilişkili olduğunu savunmaktadır. Ona göre, antik filozoflar, insanların metafizik alan hakkındaki görüşlerini değiştirdiğini, ancak bu durumun kutsal olanın ortadan kaldırıldığı anlamına gelmediği, aksine bunun yerine önerdikleri şeyin “kutsalın gerçekte bu olduğu”, fakat buna karşın modern dönemi inşa eden filozoflar için böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü modern filozofları, “insanın ilerlemesinin açığa çıkarılmasında geleneksel değerlerin değersiz olmasını açığa çıkarmayı ya

da aşmayı insanlığın kendisine biçilmiş bir ahlak olarak gördükçe ahlaki değerlerin yapısını bozmaya başlamışlardır” (s. 131, 136). Güneç bu yaklaşımın dayandığı temel saiki, antik döneme karşıt olarak ortaya çıkan benliğin kendisini merkeze almasıyla açıklamaktadır. Nitekim ona göre bu tutum kendisini en açık bir şekilde modern dönemin *cogito*yla başlatılmasında göstermektedir (s. 149).

Bu çerçevede 17. ve 18. yüzyılda Avrupa’da meydana gelen değişim ve gelişimleri etik ile metafizik arasındaki ilişkisi bağlamında inceleyen Güneç, Hobbes özelinde modern filozoflar için ahlakın psikolojiye, psikolojinin de fiziğe dayandığını savunmaktadır. Bu durumu Aristoteles’teki *eudaimonia* kavramı ile karşılaştıran yazar, Aristoteles’in aksine, modern filozoflar için insanın eylemlerinde belirleyici temel meselenin insanın hayatta kalmak için nelerin yapılması gerektiğini belirlemesiyle ilgili olduğu görüşündedir (s. 137-140).

Modern dönemin genel karakteri olan aklın merkeze alınarak insanın anlam dünyasının yeniden inşa edildiğini düşünen Güneç, bu dönüşümün Kant ile farklı bir sürece evrildiğini savunmaktadır. Buna göre geleneksel dünya karşısında akıl Kant ile birlikte kendisine yeni bir metafizik temel oluşturma çabası içine girmiştir. Bu bağlamda yazar, Kant’ın inşa ettiği ahlak metafiziğinin modern dönemde “kaybolmaya yüz tutmuş bir dünyada yerine ikame edeceği bir metafizik yaklaşımın örneği” olduğunu ifade etmektedir (s. 178). Güneç bu durumun, yani bireyin merkeze alınmasıyla oluşturulan yeni bir ahlak anlayışının dinin Tanrı’yı merkeze alarak ürettiği ahlak anlayışıyla aynı olmadığını açık bir biçimde gösterdiğine inanmaktadır. Nitekim yazar bu meseleyi “Kant’ın otonomluğunun bireyin merkezde olmasına yönelik” olmasıyla açıklamaktadır (s. 179, 180).

Son söz olarak Güneç’in *Ahlakın Felsefi Dönüşümü* eseri, ahlakın metafizikle olan ilişkisi merkezinde, ahlakın antik Yunan felsefesi ile modern dönem felsefesinde geçirdiği dönüşümleri tarihsel sürecin dışında kalarak açıklama denemesine girmektedir. Eser boyunca karşılaşılan yazım ve üslup hatalarının yanı sıra araştırma probleminin filozofların eserleri merkezinde sistematik bir şekilde ele alınmaması metnin takip edilmesini zorlaştırmaktadır. Ancak bütün bunlar bu eserin felsefi bir eser olmasını

engellememektedir. Diğer bir ifadeyle, Güneç'in ahlakın, antik ve modern felsefelerde geçirdiği dönüşümleri, bir felsefeci kimliğiyle, eser boyunca yorumlaması, eseri ahlak felsefesi tarihi kitabı olmaktan çıkartıp, ona, söz konusu dönüşümü sorun edinen bir felsefe eseri kimliğini kazandırmaktadır. Bu itibarla Güneç'in bu kitabı metafizik ile olan ilişkisi merkezinde ahlakın felsefe tarihi içinde geçirdiği dönüşümleri anlamak/anlamlandırmak için herkesin okuması gereken bir eserdir.

YAZIM KURALLARI

- Dergide yayımlanması teklif edilen yazılar MS Word formatında hazırlanır. Yazı karakteri Times New Roman olmalı, 11 punto ve 1,15 satır aralığı ile iki yana dayalı şekilde yazılmalıdır.
- A4 boyutundaki sayfada üst 3 cm, alt 2,5 cm ve sol ile sağ kenar boşluğu 2 cm olmalıdır.
- Yazının başlığı 12 punto, bold ve satırda ortalanmış olmalıdır.
- Yazarın/yazarların tam adı, unvanı, çalıştığı kurum ve e-posta bilgileri belirtilmelidir.
- Öz; 200-250 kelime arasında, tek paragraf halinde ve atıf kullanılmaksızın yazılmalıdır. Öz kısmını müteakiben “Abstract” başlığı altında İngilizce Öz yer almalıdır.
- Anahtar kelimeler, makalenin orijinal dilinde ve İngilizce 4-7 kelime arasında olmalıdır.
- Yazılar, İngilizce Öz kısmından sonra “Summary” başlığı altında, en az 700 kelimedenden meydana gelen yapılandırılmış bir İngilizce özeti havi olmalıdır. Çalışma bulgularını ve tespitleri içeren yapılandırılmış özet ile makalelerin yurt dışından atıf almasının kolaylaştırılması hedeflenmiştir.
- Makale/çalışma hacminin 10000 kelimeyi aşmaması tavsiye edilir.
- İmla ve noktalama işaretleri hususunda Türk Dil Kurumu'nun İmla Klavuzu esas alınmalıdır.
- Makalelerde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde (DİA) belirtilen transkripsiyon sistemi (bkz. I. cilt, imlâ esasları) uygulanmalıdır.
- Dipnotlar sayfa altında olacak şekilde 9 punto ile ve iki yana dayalı olarak yazılmalıdır.

AUTHOR GUIDELINES

- The manuscript should be original and has not been published or sent to other journals.
- The manuscript has to be written in an MS Word file, with a size of (11) Times New Roman and the distance between lines is (1,15).
- Upper margin 3 cm, lower margin 2,5 cm, right and left margins are 2 cm in A4 size page.
- The title of the article has to be written in the same font size (12) dark in the center of the page.
- The objective treatment according to the scientific method documented with respect to novelty in the ways.
- The manuscript is accompanied by an abstract of 200-250 in both English and Turkish, and the abstracts in English have to be written in Times New Roman size 11. The translation must be accurate and reviewable.
- The keywords in Arabic and English have to be written below the abstracts and are between 4-7 words.
- After the abstract in English, an explain have to be written in English as a summary, containing at least 700 words containing the ideas and points of discussion and result in the manuscript.
- The manuscript volume should not exceed 10,000 words.
- The name of the author should be written in the same font, size 12, under the heading to the right of the page with the scientific rank, workplace, and e-mail in the margin.
- The margins in the pages have to be in the same font as (9).

You can also check IJMES (the International Journal of Middle East Studies)

https://ijmes.chass.ncsu.edu/IJMES_Translation_and_Transliteration_Guide.htm

<https://ijmes.chass.ncsu.edu/docs/TransChart.pdf>

<http://dergipark.org.tr/istanbuljas/writing-rules>

قواعد الكتابة باللغة العربية

- أن يكون البحث أصيلاً لم يسبق نشره أو أرسله للنشر في مجلات أخرى.
- تقدّم البحوث مكتوبة على ملف MS Word، بخطّ حجم (13) نمط Simplified Arabic والمسافة بين الأسطر 1.
- يجب أن يكون البحث مكتوباً على ورقة قياس A4 وأن تكون الهوامش من الأعلى 3 سم ومن الأسفل 2.5 سم ومن اليمين واليسار 2 سم.
- يُكتب عنوان المقال بخطّ نفسه حجم 13 غامق في وسط الصفحة
- المعالجة الموضوعية وفق الأسلوب العلمي الموثق مع مراعاة الجدة في الطرق
- يرفق البحث بملخص 200-250 باللغتين العربية والإنكليزية، والملخصات باللغة الإنكليزية تُكتب بخط Time New Roman حجم 12. ويجب أن تكون الترجمة دقيقة ومراجعة.
- تكتب الكلمات المفتاحية باللغتين العربية والإنكليزية أسفل الملخصين ويتراوح عددها بين 4-7 كلمات
- بعد الملخص باللغة الإنكليزية يوضع مفصل "Summary" باللغة الإنكليزية لا يقل عن 700 كلمة يتضمن الأفكار والنقاط المهمة في البحث.
- ألا يزيد حجم البحث عن 10000 كلمة.
- يُكتب اسم صاحب المقال بخط نفسه حجم 13 تحت العنوان على يسار الصفحة مع بيان الرتبة العلمية ومكان العمل والبريد الإلكتروني في الهامش.
- تكتب الهوامش في الصفحات بخط نفسه بحجم 11.